Editor : Ahmad Nur Fuad

TRADISI INTELEKTUAL MUSLIM UZBEKISTAN

Kontributor:
Syafiq A. Mughni, Ahwan Mukarrom, Shonhaji Sholeh, Ida Rochmawati, Zumrotul Mukaffa, Latoif Ghazali, Abd. Salam, Achmad Jainuri, Imam Ghazali Said

Editor: Ahmad Nur Fuad

TRADISI INTELEKTUAL MUSLIM UZBEKISTAN

Kontributor:

Syafiq A. Mughni, Ahwan Mukarrom, Shonhaji Sholeh, Ida Rochmawati, Zumrotul Mukaffa, Latoif Ghazali, Abd. Salam, Achmad Jainuri, Imam Ghazali Said

TRADISI INTELEKTUAL
MUSLIM UZBEKISTAN

Editor: Ahmad Nur Fuad
Kontributor: Syafiq A. Mughni, Ahwan Mukarrom, Shonhaji Sholeh, Ida Rochmawati, Zumrotul Mukaffa, Latoif Ghazali, Abd. Salam, Achmad Jainuri, Imam Ghazali Said
Lay Out: Ahmad Faiz, Ismail Amrulloh
Design Sampul: Ahmad Faiz, Ismail Amrulloh

Diterbitkan oleh:
UIN Sunan Ampel Press
Anggota IKAPI
Gedung Twin Towers B lt. 1 UIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani 117 Surabaya
Telp. (031) 8410298-ext. 2103
Email: sunanampelpressyahoo.co.id

Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Tradisi/Ahmad Nur Fuad
Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2017
xxiv + 234 hlm, 15 x 23.5 cm, Cetakan 1,
Desember 2017
ISBN: -

CATATAN EDITOR

Mayoritas penduduk Uzbekistan beragama Islam (79%). Selain Islam, agama lain juga berkembang, misalnya Kristen Ortodoks Russia (5%), dan lainnya (16%) menganut beberapa agama atau ateisme. Diperkirakan ada sekitar 93.000 orang Yahudi yang tinggal di sana. Islam masuk ke wilayah yang sekarang disebut Uzbekistan pada abad ke-8 ketika orang-orang Arab masuk ke Asia Tengah. Semula Islam memiliki pengaruh kuat di daerah selatan Turkestan dank arena itu secara perlahan menyebar ke arah utara. Islam berakar kuat berkat kerja keras penyebar di kalangan kekuasaan Samaniyah ketika sejumlah besar suku-suku Turki menerima Islam. Pada abad ke 14, Timur Lenk mendirikan bangunan-bangunan keagamaan, termasuk Masjid Bibi Hanym. Ia juga membangun kuburan Ahmad Yasavi, seorang tokoh Sufi Turki yang sangat berpengaruh. Omar Aqta, kaligrafer istana Timur, menulis Alquran dengan menggunakan huruf yang sangat kecil. Islam juga berkembang di kalangan suku Uzbek akibat Uzbek Khan masuk Islam di tangan Ibn Abd al-Hamid,

seorang Syeikh Tarekat Yasaviyyah. Uzbek Khan mendorong penyebaran Islam ke seluruh Asia Tengah.

Pergantian kekuasaan telah terjadi selama abad-abad klasik dan pertengahan di Uzbekistan khususnya dan Asia Tengah umumnya. Uzbekistan pernah menjadi bagian dari Kekaisaran Tsar dari Rusia sejak awal 1920. Setelah itu, ia dimasukkan ke dalam wilayah kekuasaan Soviet pada 1924. Selama masa Soviet ini, terdapat 65 masjid yang terdaftar dan sebanyak 3.000 ulama. Selama hampir 40 tahun, pemerintah menggalang kampanye anti-Islam dan menggilas tunas-tunas gerakan Islam. Banyak masjid dan madrasah ditutup dan banyak orang Muslim yang menjadi korban dengan pembunuhan dan pengusiran selama pemerintahan Joseph Stalin (1878-1953).

Bersamaan dengan runtuhnya Komunisme di beberapa negara, Uni Soviet akhirnya bubar dan Uzbekistan menjadi negara merdeka pada 1991. Selama lima tahun masa awal kemerdekaan, Uzbekistan menyaksikan kebangkitan Islam dalam bentuk yang lebih liberal. Masjid dan madrasah yang semula ditutup untuk kegiatan umat Islam sekarang mulai dibuka kembali. Menurut survei opini publik yang dilaksanakan pada 1994, gairah keislaman berkembang sangat cepat. Hanya sedikit rakyat Uzbekistan yang berminat pada Islam politik. Hal ini bertentangan dengan klaim Karimov bahwa fundamentalisme Islam merupakan acaman bagi rakyat Uzbekistan.

Tema pokok buku ini adalah sejarah dan dinamika Islam di kawasan yang dalam literatur sejarah Islam klasik disebut *Bilād Mā Warā'a al-Nahr* (Negeri di Seberang Sungai), atau dalam literatur Latin disebut Transoksania (*Transoxania* atau juga *Transoxiana*). Kawasan tersebut saat ini mencakup negara-negara yang sejak awal 1990-an merdeka (sebagai negara independen) setelah bubarnya Uni Soviet. Kawasan tersebut juga biasa disebut sebagai Asia Tengah (*Central Asia*). Secara lebih khusus, *locus* yang menjadi perhatian utama dari sebagian besar tulisan dalam

buku ini adalah Uzbekistan, di mana terdapat kota-kota bersejarah, seperti Samarkand dan Bukhārā. Dalam sejarah Islam, kota-kota tersebut berperan sebagai pusat politik atau pemerintahan dan pusat peradaban Islam. Cakupan waktu yang dikaji dalam buku ini adalah sejak masa-masa awal masuknya Islam ke kawasan tersebut (sekitar abad ke-8), perkembangan-perkembangan yang terjadi pada masa-masa selanjutnya, sampai dengan dinamika politik menjelang masa modern. Aspek-aspek yang mendapatkan perhatian dalam karya ini sangat luas, mencakup dinamika politik, pasang surut kekuasaan yang menguasai kawasan Asia Tengah, perkembangan kehidupan keagamaan, tradisi intelektual, dan institusi-institusi keagamaan, seperti tarekat dan madrasah, sampai warisan religio-intelektual dari kawasan tersebut.

Dalam tulisan yang berjudul "Peradaban Islam di Asia Tengah pada Abad Pertengahan," Syafiq A. Mughni menganalisis perkembangan peradaban Islam dalam kaitannya dengan dinamika politik dan kekuasaan, terutama pada abad ke-15 dan 16. Pada periode ini, kawasan Asia Tengah tidak dapat dipisahkan dari dinasti Timuriyah di bawah Timurlenk (*Tamerlane*) dan keturunannya. Selama masa tersebut, terjadi perubahan-perubahan penting dalam kekuasaan, wilayah dan sekaligus prestasi para penguasa Muslim di kawasan tersebut. Sebagai contoh adalah Timurlenk, yang merupakan sosok paling penting dalam sejarah Islam di Asia Tengah periode itu. Sekalipun sering dipandang sebagai pemimpin yang kejam dan pembunuh berdarah dingin, Timurlenk dikenal sebagai pelindung utama pengembangan seni dan budaya. Pada masanya, kerajaan Timurlenk menjadi tempat tujuan para sarjana dan seniman untuk mengembangkan pengetahuan. Timurlenk juga adalah seorang jenderal yang brilian, yang sangat dekat dengan penyair atau sastrawan besar, seperti Taftazānī. Beberapa orang keturunannya juga mewarisi cita rasa yang tinggi dalam peradaban, pengetahuan dan seni, seperti Ulugh Beg.

Sepeninggal Timurlenk, putera-puteranya dan cucu-cucunya, beberapa gubernur dari kerajaannya, menjadi independen. Namun, Shāhrukh, putra keempat yang menjabat gubernur Khurasan, diakui paling menonjol. Shāhrukh menguasai sebagian besar wilayah dari kerajaan Timur, tetapi ia tinggal di Heart. Shāhrukh menguasai bagian besar Iran secara langsung. Puteranya Ulugh Beg diposisikan di Samarkand dan lembah Zarafshan. Sebagai Muslim yang saleh, Shāhrukh menikmati hubungan yang baik dengan para ulama. Bahkan ia sendiri juga adalah pelukis dan penyair. Puteranya yang lain, Baysungqur, juga dikenal sebagai pelukis, tetapi lebih dikenal sebagai patron penjilidan buku di istananya. Shāhrukh sendiri mendukung seni dan sastra, dan khususnya mendorong penulisan sejarah, menerbitkan buku Sejarah Dunia tulisan Ḥafiẓ Abru yang dikembangkan menjadi Sejarah Dunia yang berasal dari Rashīd al-Dīn dan juga buku geografinya. Pada bagian akhir dari kekuasaanya hanya ada sedikit pemberontakan dan ia berhasil mempercantik kota Herat.

Sepeninggal Shāhrukh pada 1447, kerajaan Timur sulit untuk dipersatukan kembali. Ulugh Beg pun tidak mampu bertahan lama menghadapi berbagai intrik yang menggoyangnya di Samarkand. Puteranya bahkan memberontak dan memerintahkan pembunuhannya. Dia sendiri akhirnya terbunuh setelah berkuasa selama enam bulan. Di sebagian besar wilayah Iran dan teluk Oxus, Abū Sa'īd Tīmūrī (1452-1469) berhasil mempertahankan sebuah negara di mana seni, khususnya lukisan, terus mengalami perkembangan. Dia melakukan ekspedisi berulang-ulang, sebelum akhirnya jatuh ke tangan lawannya, Qara-Qoyunlu (*the Black Sheep,* domba hitam). Sekitar 1466, Aq-qoyunlu (*the White Sheep,* domba putih) harus mempertahankan kekuasaan semi independen di wilayah Jazirah di bawah kepemimpinan Uzun Hasan. Dia tidak hanya menggantikan *the Black Sheep* di teluk Tigris-Efrat dan sekitarnya, tetapi dengan mengalahkan Abū Sa'īd dia memperluas kekuasaaanya meliputi Iran Barat.

Secara khusus penting disebut nama Ulugh Beg yang memiliki minat besar kepada pengetahuan dan peradaban. Dia termasuk kurang tertarik pada kesalehan *shar'ī*; ia dikenal oleh tokoh-tokoh sufi, yang memprotes budaya istana dari sudut pandang puritan. Tetapi ia mendapatkan dukungan dari banyak ulama istana. Ia menyuburkan minat arsitektur di Samarkand dan Bukhārā semewah apa yang dilakukan ayahnya di Herat. Tetapi ia kurang tertarik pada sejarah, dan lebih tertarik pada filsafat. Ia mengumpulkan astronomer terkenal pada zaman itu ke Samarkand, di mana ia membangun observatorium besar dan ikut serta dalam pengamatan dan perhitungan astronomi. Tabel astronomi baru digambar dengan akurasi yang bagus daripada sebelumnya. Sepeninggalnya, tim astronomer itu berpencar dan menjadi otoritas dalam bidang itu di berbagai belahan dunia Islam. Secara umum, tidaklah dapat dipungkiri bahwa dinasti Timuriyah telah memberikan dukungan, perlindungan dan akhirnya sumbangan yang sangat penting kepada kemajuan peradaban (Islam).

Dalam tulisan berjudul "Dari Samarkand ke Malaka Sampai Jawa Timur (Dalam Jaringan Proses Islamisasi dan Globalisasi)" Ahwan Mukarrom mengeksplorasi peranan ketiga wilayah itu dalam proses Islamisasi dan globalisasi. Samarkand adalah simpul penting dalam jaringan perdagangan melalui apa yang sering disebut sebagai Jalur Sutera (*Silk Road*), baik darat maupun laut. Pada Jalur Sutera darat, kota itu menjadi jalur yang menghubungkan Cina dengan wilayah di Barat, seperti Byzantium (Konstantinopel) dan wilayah Eropa lainnya. Setelah kemerosotan jalur Sutera Darat, Samarkand tersambung dengan jalur Sutera Laut melalui Laut Cina Selatan dan Selat Malaka sebelum menuju barat ke India dan Arabia. Jalur Sutera Laut melewati selat Malaka ini membawa implikasi ekonomi yang cukup signifikan terhadap kota-kota di pesisir utara pulau Jawa, termasuk Tuban sebagai salah satu pelabuhan penting. Jalur laut

ini juga menjadi sarana penting tidak hanya perdagangan, tetapi juga proses Islamisasi di kawasan Nusantara pada abad-abad ke-15 dan 16.

Ahwan Mukarrom menegaskan bahwa salah satu faktor yang penyebab akselerasi Islamisasi di berbagai kawasan adalah ekonomi. Pelabuhan-pelabuhan penting yang merupakan pusat kegiatan ekonomi kemaritiman pada saat-saat itu memegang peranan penting. Hampir dapat dipastikan bahwa kegiatan antar negara atau antar pulau berkembang lebih intensif dibandingkan dengan kegiatan di satu negara atau pulau. Akibatnya, kekuatan yang mampu menguasai pelabuhan laut, atau pusat kegiatan ekonomi, akan memiliki peluang lebih besar untuk menancapkan hegemoni politik, ekonomi, budaya dan bahkan agama. Ahwan Mukarrom mengajukan beberapa contoh untuk mendukung tesisnya. Malaka dan selatnya memegang peran vital, khususnya di bidang ekonomi, karena ia menghubungkan wilayah-wilayah yang memiliki pelabuhan besar atau kecil di berbagai belahan dunia. Penguasaan umat Islam atas pusat kegiatan ekonomi kemaritiman seperti di Selat Malaka, dan juga pelabuhan-pelabuhan lainnya, menciptakan jaringan global dan isu global sekaligus, yaitu Islam. Demikian pula, Samarkand memiliki posisi strategis sebagai tempat transit para saudagar, pedagang yang melakukan kegiatan perniagaan di Jalur Sutera Darat, pulang balik dari Chang-an di Cina ke Konstantinopel dan Eropa dan sebaliknya. Dari Samarkand, Islam dan ilmu pengetahuan Islam berkembang ke berbagai wilayah, termasuk ke Asia Tenggara. Islam dengan demikian berkembang menjadi isu global. Lebih dari itu, ketika Sultan Muḥammad al-Fātiḥ merebut kota Konstantinopel dan menguasai Selat Bosporus, dan mengubah nama kota itu dengan Istanbul, dapat dipastikan bahwa isu global yang muncul saat itu, bahkan untuk beberapa abad sesudahnya, adalah Islam. Namun, dengan merosotnya pengaruh Islam di jalur-jalur penting perdagangan atau ekonomi, dan dengan

dikuasainya Malaka oleh Portugis pada 1511, maka isu global Islam digantikan oleh isu Barat atau westernisasi.

Tulisan Syafiq Mughni dan Ida Rochmawati yang berjudul "Transformasi Peran Ulama Di Asia Tengah: Dari Otoritas Kharismatik Ke Otoritas Birokratik" mengeksplorasi perubahan-perubahan peran ulama di Asia Tengah sejak masa-masa awal Islam sampai menjelang masa modern. Di Asia Tengah muncul banyak ulama dan ilmuwan penting, seperti 'Abdullāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī (penulis kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), al-Ḥākim al-Naisabūrī (penulis *al-Mustadrak*), al-Tirmidhī (penulis kitab hadis *Sunan al-Tirmidhī*), Abū Ḥafs 'Umar al-Nasafī (penulis *al-'Aqīdah al-Nasafiyyah*), Abū al-Layth al-Samarqandī (penulis *Tanbīh al-Ghāfilīn*), Ibn Sīnā (pengarang buku *Al-Qānūn fī al-Ṭibb*), Muḥammad ibn Mūsā al-Khawarazm (ilmuwan matematika), Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī (penulis *Tafsīr al-Kashshāf*), Muslim ibn Ḥajjāj al-Qushairī (penulis kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*), Abū Bakr ibn Mūsā al-Baihaqī (penulis kitab *Dalā'il al-Nubuwwah*), dan Bahā' al-Dīn Naqshabandī, pendiri Tarekat Naqshabandiyah yang memiliki pengikut besar di berbagai belahan dunia. Nama-nama tersebut tidak dapat dipisahkan dari kota-kota yang menjadi pusat peradaban dan keilmuan Islam, seperti Bukhārā, Samarkand, Naisābūr (Nishapur), Tirmidh, Nasaf, Baihaq, Nasā', Bairūn, dan Khawarazm. Kedua penulis menegaskan bahwa munculnya ulama-ulama besar di Asia Tengah menunjukkan adanya kemajuan peradaban Islam. Ulama memiliki peranan penting sebagai otoritas keagamaan dan keilmuan di tengah-tengah perubahan politik dan kekuasaan yang sering terjadi. Sejarah panjang Islam di Asia Tengah melibatkan berbagai bentuk invasi yang terjadi di wilayah yang dikenal sebagai Jalur Sutera (*Silk Road*) ini. Kehadiran Islam di masa-masa awal di Asia Tengah juga merupakan bagian dari perluasan wilayah pada masa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb ke negeri Persia dan selanjutnya Asia

Tengah. Kedatangan bangsa Mongol selama beberapa abad juga turut menjad bagan penting dari sejarah di kawasan itu, baik yang dinilai bersifat desktruktif maupun yang konstruktif dalam perkembangan peradaban dan pengetahuan.

Kedua penulis menyoroti perubahan keagamaan yang terjadi di masa modern. Islam di Asia Tengah saat ini lebih dikenal dengan gerakan-gerakan radikal dan fundamentalis. Posisi ulama tidak lagi signifikan. Kekuasaan lebih mengkooptasi kehidupan dan tradisi agama sebagai bentuk warisan dari Uni Soviet yang sempat meluluhlantakkan tradisi Islam di wilayah itu. Wilayah Asia Tengah saat ini merupakan negara-negara pecahan Uni Soviet pasca imperialisme: Tajikistan, Kirghistan, Uzbekistan, Kazakhstan dan Turkmenistan. Kirghistan dan Kazakhstan menjadi negara bergelimang kemakmuran, kapitalisme dan modernitas digerakkan oleh produksi karena minyak, sementara Tajikistan lebih terpuruk dalam kemiskinan. Islam dan tradisi keagaman di negara-negara *khan* ini lebih berfungsi sebagai identitas semata daripada sebuah tradisi yang mengakar dalam kehidupan masyarakat Muslim sebagaimana yang pernah ada pada abad ke-8 hingga abad ke-18. Pasang surut peran ulama di Asia Tengah sangat dipengaruhi oleh konstelasi politik yang ada di wilayah tersebut. Pergantian penguasa yang beragam corak kebijakan politik dan penetrasi sosial keagamaan menjadi faktor signifikan dalam menentukan posisi ulama dan transformasi perannya dalam lanskap politik dan peradaban Islam di Asia Tengah. Kedua penulis menyimpulkan bahwa peranan dan otoritas ulama di Asia Tengah mengalami pergeseran, dari bersifat kharismatik menjadi bersifat birokratik.

Wilayah Asia tengah juga dikenal sebagai tempat lahirnya organisasi para sufi atau tarekat, seperti Naqshabandiyah. Tulisan Shonhaji Sholeh, "Tarekat Naqshabandiyyah: Dari Uzbekistan Ke Indonesia," menyoroti perkembangan tarekat tersebut mulai dari

Asia Tengah dan penyebarannya sampai ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Tarekat yang didirikan oleh Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī, dan awalnya berpusat di dekat Bukhārā, Uzbekistan ini, kemudian berkembang ke seluruh wilayah Asia Tengah. Sesudah itu, perkembangan berlanjut ke Makkah dan menyebar ke Asia, Afrika Timur, Afrika Utara, India, Iran Turki dan sebagian wilayah Eropa, yakni Bosnia-Herzegovina, wilayah Volga Ural dan Dagestan, Rusia. Perkembangan tersebut terjadi terutama setelah tarekat ini digabungkan dengan Tarekat Qādiriyah, menjadi Tarekat Qādiriyah-Naqshabandiyah. Penyebaran tarekat yang begitu cepat disebabkan oleh dorongan baru dari munculnya Mujaddidiyah, sebuah gerakan keagamaan yang didirikan oleh Syeikh Aḥmad Sirhindī *Mujaddid Alf Thānī* ('Pembaru Millenium Kedua', wafat 1627). Persebaran tarekat juga didorong oleh adanya watak mengembara dari para pengikut tarekat dari satu tempat ke tempat lainnya.

Shonhaji Sholeh menjelaskan dasar ajaran Tarekat Naqshabandiyah yang terdiri dari 11 ajaran pokok. Delapan ajaran berasal dari Bahasa Persia yang bersumber dari Shaykh Abd al-Khāliq al-Gajdawanī, yakni *huwash dardam, nadzar barqadam, safar darwathan, khalwat dar anjaman, yadkarad, baz kasht, nakahdasht*. Tiga ajaran lainnya bersumber dari Syeikh Akbar Sayyid Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī, yaitu *wuqūf zamanī*, *wuqūf 'adadī dan wuqūf qalbī*. Tarekat ini juga lebih menekankan pada pemahaman hakekat yang mengandung unsur-unsur pemahaman ruhani yang khas, seperti *dhawq* (rasa). Dalam pemahaman ini Dzat Ilahi diistinbatkan dalam ruh manusia. Menurut Shonhaji, ciri utama Tarekat Naqshabandiyah adalah keteguhan untuk tetap berpegang teguh kepada syariah dan intensitasnya dalam beribadah yang lebih mengutamakan dzikir dalam hati. Dalam Tarekat Naqshabandiyah, seorang sufi harus selalu berada dalam kondisi *dawām huḍ*ūr (senantiasa berjaga) menduduki *maqam* yang suci yang dikenal

sebagai *ihsan,* atau menurut istilah kaum sufi disebut *mushāhadah*.

Tulisan yang berjudul "Sejarah Lembaga Pendidikan Tinggi Berkelas Internasional di Samarkand" oleh Zumrotul Mukaffa menekankan pentingnya pengalaman historis pengelolaan institusi pendidikan, dalam hal ini madrasah, yang dibangun Ulugh Beg, sebagai pelajaran untuk membangun pendidikan tinggi Islam berkelas dunia. Menurut penulis, sejarah perkembangan madrasah Ulugh Beg sebagai institusi pendidikan tinggi Islam berkelas dunia abad ke-15 tidak dapat dipisahkan dari keberadaan pengajar bereputasi internasional. Madrasah Ulugh Beg memberikan pelajaran bahwa pengajar dari luar seperti direpresentasikan oleh al-Kāshī dan Qāḍī Zadā memainkan peran krusial dalam menjadikan institusi pendidikan di Samarkand itu sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan, seperti matematika dan astronomi, dan sekaligus pusat peradaban di Samarkand. Karya-karya al-Kāshī dan Qāḍī Zadā, baik yang berupa tulisan maupun observatorium, telah mengangkat reputasi madrasah Ulugh Beg dan membuatnya terus dikenang sampai hari ini. Tidak hanya masyarakat muslim dunia yang menilainya sebagai warisan sejarah yang penting, tetapi bahkan masyarakat Asia Tengah, Eropa dan Amerika secara umum menjadikannya sebagai rujukan. Dinyatakan bahwa sebagian besar observatorium yang didirikan setelah abad ke-15 menggunakan observatorium Samarkand sebagai model. Hampir seluruh ahli ternama di bidang matematika dan astronomi dunia mengakui kehebatan karya-karya al-Kāshī dan Qāḍī Zadā sebagai ilmuwan dari madrasah Samarkand.

Dalam konteks pengembangan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel sebagai universitas berkelas dunia, pengalaman madrasah Ulugh Beg diharapkan bisa menjadi inspirasi penting untuk terlibat secara aktif dalam apa yang disebut sebagai proyek global *"war of talent"*. Mengutip Altbach dan Salimi (2011), Zumrotul Mukaffa menyatakan bahwa strategi terlibat aktif dalam perang atau

-dalam hal ini- “berburu dosen maupun peneliti asing yang berbakat” menjadi salah satu strategi untuk mewujudkan universitas berkelas dunia dari beberapa strategi yang lain, yaitu *high concentration of talented students, significant budgets,* dan *strategic vision and leadership*. Selain itu, diperlukan langkah-langkah yang realistik dan terukur untuk diimplementasikan, dengan menyadari bahwa “faktor kunci keberhasilan dalam membangun universitas riset terkemuka adalah kemampuan untuk menarik, merekrut, dan mempertahankan akademisi terkemuka” dari lintas negara. Hanya dengan kombinasi kesadaran historis dan strategis yang demikian, universitas berkelas dunia sebagai pusat keilmuan dan peradaban dapat diwujudkan.

Wilayah Asia Tengah, terutama Uzbekistan, melahirkan banyak ahli hadis *(muḥaddith)*, dan dua di antaranya yang sangat berpengaruh adalah al-Bukhārī dan al-Tirmidhī. Kedua pakar hadis ini memberikan kontribusi penting dalam transmisi dan kodifikasi hadis. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Sunan al-Tirmidhī* adalah dua dari enam kitab hadis yang diterima sebagai kitab keagamaan yang resmi (*canonical*). Dalam tulisan yang berjudul “al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥiḥ* dan Sumbangannya Untuk Dunia Islam,” Muhammad Lathoif Ghazali menegaskan bahwa al-Bukhārī termasuk ulama yang berdisiplin tinggi, dan dikenal sebagai pengarang kitab yang produktif. Karya-karyanya tidak hanya dalam disiplin ilmu hadis, tapi juga ilmu-ilmu lain, seperti tafsir, fikih, dan *tarikh*. Fatwa-fatwa al-Bukhārī selalu menjadi pegangan umat sehingga dia menduduki derajat tinggi sebagai *mujtahid mustaqil* (ulama yang ijtihadnya independen), tidak terikat pada mazhab tertentu, dan mempunyai otoritas tersendiri dalam berpendapat dalam hukum Islam. Pendapat-pendapat al-Bukhārī terkadang sejalan dengan Abū Ḥanifah (pendiri mazhab Hanafi), namun terkadang berseberangan. Sebagai pemikir bebas yang menguasai ribuan hadis *ṣaḥīḥ*, al-Bukhārī bisa sejalan dengan Ibn ‘Abbās, ‘Aṭā’ dan mujtahid lain, meskipun dalam

beberapa hal berbeda pendapat dengan mereka. Pengaruh al-Bukhārī di Indonesia termasuk signifikan, baik dalam kajian hadis maupun disiplin ilmu lainnya.

Selain al-Bukhari, al-Tirmidhī merupakan figur penting dalam sejarah *tadwīn al-ḥadīth al-ṣaḥīḥ* pada abad ketiga Hijriah. Dalam tulisan tentang 'Īsā al-Tirmidhī sebagai kodifikator hadis dari Uzbekistan, Abd. Salam menyatakan bahwa sekalipun al-Tirmidhī dinilai tidak bisa menyetarai posisi penyusun *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* yang populer dengan sebutan *al-Shaykhān*, yakni al-Bukhārī dan Muslim, namun al-Tirmidhī dengan *al-Jāmi'*-nya mampu "menyajikan keunggulan alternatif yang membuatnya tidak dengan begitu saja dapat dibilang 'mengekor' kerja cemerlang para pendahulunya itu." al-Tirmidhī menghasilkan *al-Jāmi'* tidak sebagai *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* –meskipun versi lainnya mencantumkan tajuk dengan kualifikasi itu. *al-Jāmi'* karya al-Tirmidhi adalah *al-Jāmi' 'Alā al-Aḥādīth al-Ma'mulah Bihā* (Himpunan Hadis-Hadis Yang Diamalkan). Posisi *al-Jāmi'* tidak bisa dipandang sebagai pesaing *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya *al-Shaykhān* yang hanya memuat hadis-hadis yang mereka anggap *sahih*. Keunggulan alternatif al-Tirmidhi terletak pada label-label kualifikasi yang lebih bervariasi atas berbagai hadis *ma'mūl bih* yang dikritisinya dengan label selain *ṣaḥīḥ* dan *ḍa'īf*. Label-label kualifikasi baru (belum pernah digunakan sebelumnya) yang dimunculkan oleh al-Tirmidhi adalah *ḥasan*, *ḥasan-ṣaḥīḥ, ṣaḥīḥ-gharīb, ḥasan-ṣaḥīḥ-gharīb, dan ḥasan-gharīb*.

Lebih dari itu, menurut Abd. Salam, *al-Jāmi'* bukan semata-mata kitab hadis, tetapi juga mengandung dimensi-dimensi lain, seperti penjelasan tentang keberadaan hadis-hadis lain yang diriwayatkan dari sejumlah sahabat yang temanya sama, dan/atau yang bersinggungan dengan tema *al-Jāmi'*, penjelasan tentang pandangan ahli fikih, dan penjelasan kritis tentang *'illat* hadis dan keadaan *rijāl al-ḥadīth* dari hadis-hadis yang dimuat dalam *al-*

Jāmi‘. Dengan demikian, *al-Jāmi‘* merupakan kitab himpunan hadis yang beraroma kuat fikih dan sekaligus ilmu hadis, dan inilah yang menjadi distingsi *al-Jāmi‘* karya al-Tirmidhī dibandingkan dengan *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī dan Muslim.

Dalam tulisan yang berjudul "The Jadidist Movement in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Russia: The Role of Ismail Gasprinskii," Achmad Jainuri menekankan kajian pada peranan Ismail Gasprinskii dalam gerakan *Jadidis* di Russia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Gerakan *Jadidis* adalah gerakan yang bertujuan untuk menciptakan tatanan kehidupan baru dan mengimplementasikan ajaran Islam dalam kehidupan sosial. Munculnya gerakan *Jadidis* merupakan respon terhadap kondisi sosial, keagamaan dan politik dalam rangka meningkatkan taraf kehidupan sosial dan pendidikan untuk menjawab keterbelakangan. Gasprinskii merumuskan prinsip-prinsip sosial kultural yang praktis. Dia menghindari posisi reaksioner secara politik, dengan menjaga inisiatif agama dan sosial dari campur tangan pemerintah. Menurut gagasan *Jadidis*, mengatasi keterbelakangan sosial dan pendidikan sama pentingnya dengan melaksanakan ajaran agama. Dia sangat terbuka menerima ide-ide baru dan pengalaman-pengalaman baru yang membawanya kepada pembaruan sistem pendidikan Islam. Dia mengadopsi sistem Barat untuk membangun institusi sosial dan pendidikan, dan mengkombinasikan tradisi Islam dan pendidikan modern yang diadopsi dari barat. Sistem ini dinilai sangat sesuai dengan tuntutan masa depan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Namun demikian, gerakan reformasi tersebut mendapatkan reaksi dari masyarakat dengan alasan politik, terutama dari kalangan yang disebut sebagai *Qadimis*. Posisi dan kekuasaan *Qadimis* merasa terancam oleh gerakan *Jadidis*, dan pembaruan sosial-keagamaan yang dimotori oleh Gasprinskii dianggap sebagai pelecehan terhadap agama itu sendiri.

Wilayah Asia Tengah juga melahirkan pakar pendidikan: Burhan al-Islam al-Zarnuji dengan kitab monumentalnya *Ta'lim al-Muta'allim Thariq al-Ta'allum* dijadikan buku wajib pada mayoritas pesantren tradisional di Indonesia. Menurut Imam Ghazali Said, buku ini satu-satunya karya al-Zarnuji. Walaupun demikian, pengaruh kitab ini di dunia Islam cukup besar, karena pada abad pertengahan karya bidang pendidikan di kalangan kaum Muslim nyaris tidak ada. Hanya ada dua karya tentang pendidikan: *Ta'lim al-Muta'allim* ini dan *al-Risalah al-Mufassholah Li Ahwali al-Muta'allimin* karya Al-Qabisi AL-Qayrawani. Karya kedua ini nyaris tidak memiliki pengaruh di Indonesia. Kemungkinan, karena jaringan intelektual dan perdagangan antara Qayrawan (saat ini: Tunisia) dan Nusantara saat itu tidak ada.

Ta'lim Muta'allim populer di Nusantara, karena kitab ini dikaji di *Haramayn* dan konten etisnya secara substansial dinilai sesuai dengan etika hubungan guru-murid yang sudah mengakar diamalkan di kalangan para pengikut tarekat. Kitab ini menjadi pegangan para mursyid tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah yang memiliki jejaring di Mekah-Madinah sampai Nusantara. Melalui jalur transmisi intelektual kaum tarekat dan para penuntut ilmu pada umumnya di *Haramayn*, kitab ini menjadi sangat berpengaruh di Indonesia. Walaupun kemudian di Indonesia muncul kitab *Adab al-Alim wa al-Muta'allim* karya KH. Hasyim Asyari yang secara substansi lebih berkualitas dibanding *Ta'lim Muta'allim*, tetapi para pengasuh pesantren di Indonesia lebih suka menggunakan kitab *Ta'lim Muta'allim* sebagai buku wajibnya dibandingkan *Adab al-Alim wa al-Muta'allim*. Ini, karena *Ta'lim Muta'allim* dinilai sebagai karya yang lebih awal dan telah terbukti membawa berkah bagi para pengkajinya.

Catatan tentang Transliterasi dan Penanggalan

Dalam buku ini, penulisan kata atau istilah Arab dalam tulisan Indonesia atau Latin menggunakan pedoman transliterasi yang

diadopsi oleh Pascasarjana UIN Sunan Ampel, dengan beberapa modifikasi. Penulisan nama kota, seperti Samarkand, ditulis sesuai dengan penggunaan modernnya, sekalipun berasal dari kata Persia atau Arab سمرقند (Samarqand). Namun, penulisan nama orang yang dinisbahkan kepada kota tersebut disesuaikan dengan transliterasi yang dijadikan pedoman, al-Samarqandī. Demikian pula, nama-nama orang dan nama tempat/kota yang terdapat dalam sumber-sumber berbahasa Arab atau berasal dari kata-kata Arab ditulis mengikuti pedoman transliterasi, seperti Tīmūr, Shāhrukh, dan Bukhārā, Naqshaband. Nama-nama Latin atau Indonesia, ditulis sebagaimana terdapat dalam tulisan asalnya. Sementara itu, istilah-istilah Arab lainnya di-transliterasi-kan sesuai dengan pedoman. Beberapa kata Arab yang sudah diserap ke dalam tulisan Indonesia mengikuti *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), seperti hadis. Kecuali jika muncul dalam bentuk judul buku atau kutipan dari sumber berbahasa Arab, maka kata atau istilah Arab tersebut ditulis sesuai pedoman transliterasi: ḥadīth. Beberapa kata lain yang ditulis dengan tidak mengikuti *KBBI* adalah Alquran(*KBBI*, Alquran).

Dalam buku ini, penulisan angka tahun mencantumkan tahun hijriah sekaligus masehi. Konversi penanggalan hijriah ke masehi, atau sebaliknya, merujuk kepada Jere L. Bacharah, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle: University of Washington Press, 1984).

Surabaya, Oktober 2017

Ahmad Nur Fuad

PENGANTAR TIM PENULIS

Uzbekistan khususnya dan Asia Tengah umumnya adalah suatu kawasan yang belum menjadi perhatian serius dalam studi Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Di luar itu, Timur Tengah misalnya mendapatkan perhatian yang lebih kuat dibanding dengan kawasan-kawasan lain. Kenyataan ini menyebabkan ketimpangan dalam studi kawasan sehingga baik dalam pembelajaran maupun dalam penelitian, kawasan Asia Tengah hampir tidak tersentuh. Oleh karena itu, perlu ada rintisan awal untuk mengembangkan studi kawasan agar keterlibatan UIN Sunan Ampel dalam wacana akademik lebih kokoh sehingga memberikan kontribusi yang berharga bagi pengembangan pengetahuan tentang kawasan Asia Tengah. Langkah ini bisa disebut sebagai salah satu bagian dari *road map* untuk mewujudkan World Class University. Cita-cita itu perlu didukung dengan kebijakan yang konkret untuk mengembangkan kurikulum studi kawasan, penelitian yang terarah, pusat studi kawasan Asia Tengah, dan tentu saja diperlukan suasasana akademik yang bisa mendukung proses-proses kajian tentang Asia Tengah.

Program yang telah dilaksanakan untuk mewujudkan cita-cita tersebut di atas adalah kunjungan yang dilaksanakan oleh Tim Kunjungan Uzbekistan pada 2016. Anggota Tim terdiri dari para dosen yang menggambarkan variasi pendekatan terhadap studi kawasan itu. Tim terdiri dari, sesuasi urutan alfabet, Dr. Abd. Salam (Dosen Ilmu Hadis), Prof. Achmad Jainuri (Guru Besar Perkembangan Modern dalam Islam), Prof. Ahwan Mukarrom (Guru Besar Sejarah Islam Indonesia), Dr. Imam Ghazali Said, M.A. (Dosen Sejarah Islam Klasik), Dr. Latoif Ghozali (Dosen Ilmu Hadis), Prof. Shonhaji Sholeh (Guru Besar Sosiologi Islam), dan Dr. Zumrotul Mukaffa (Dosen Pendidikan Agama Islam). Tim tersebut telah melaksanakan kujungan ke Uzbekistan pada 13-20 Oktober 2016, dan mengunjungi Islamic Tashkent University serta tempat-tempat bersejarah di Tashkent, Samarkand, dan Bukhara. Kunjungan tersebut dilanjutkan dengan penulisan sebuah buku berjudul "Tradisi Intelektual Muslim Uzbekistan ."

Kunjungan dan penulisan buku ini tidak mungkin terwujud tanpa bantuan dan kolaborasi dari berbagai pihak. Untuk itu, kami menyampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada Rektor UIN Sunan Ampel, Surabaya, yang telah menyetujui dan memberikan dukungan finalsial untuk terlaksananya program kunjungan dan penulisan buku. Demikian pula, terima kasih perlu kami sampaikan kepada Arie Tour yang telah mengantur dan menfasilitasi kunjungan ke setiap tempat di Uzbekistan dengan cermat dan baik. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Dr. Ahmad Nur Fuad yang telah mengedit tulisan-tulisan yang terkumpul dan memberikan pengantar bagi buku ini. Semoga amal kita semuanya membuahkan manfaat khususnya dalam dunia akademik di UIN Sunan Ampel, Surabaya.

Surabaya, 2 Oktober 2017

Tim Penulis

Pedoman Transliterasi

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sh	ء	’
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ	ة	tā’ marbūṭah

DAFTAR ISI

PERADABAN ISLAM DI ASIA TENGAH PADA ABAD PERTENGAHAN

Syafiq A. Mughni

Asia Tengah menjadi bagian dari dunia Islam sejak awal abad VIII yang merupakan bagian dari penaklukan Islam. Pertempuran Talas pada 751 antara tentara Abbāsiyah dan Dinasti Tang untuk menguasai Asia Tengah merupakan titik awal konversi massal di wilayah itu. Sebagian besar dari kerajaan atau khanate[1] Turki masuk Islam pada abad X. Sebelum invasi Mongol pada abad XIII, Samarkand dan Bukhārā telah menjadi pusat keilmuan Islam. Tetapi, Islamisasi menjadi lebih kuat ketika Berke Khan (w. 1266),[2] cicit Jengis Khan dan khan dari Golden Horde[3] (yang menguasai bagian

---

1 Khanate adalah entitas politik di bawah kekuasaan seorang khan atau khagan. Dalam Bahasa Chaghatay disebut *khanlig* yang berarti kerajaan kesukuan.

2 Khan adalah gelar untuk penguasa atau panglima militer yang digunakan secara luas di kalangan suku-suku Turki dan nomad Mongol.

3 Golden Horde adalah khanate Mongol dan di kemudian hari Turki yang berdiri pada abad XIII dan berasal dari wilayah barat laut dari Kerajaan Mongol. Dengan terpecah belahnya Kerajaan Mongol setelah 1259, Golden Horde menjadi khanate yang terpisah; dikenal juga sebagai Khanate Kipchak.

dari Russia dan Kaukasus pada 1252). Penaklukan demi penaklukan menjadikan pengaruh Islam sangat luas meliputi seluruh wilayah Asia Tengah. Di antara penguasa yang sangat berperan dalam Islamisasi itu adalah Timurlenk, yang kemudian dilanjutkan oleh anak-cucunya sebagai penguasa di wilayah itu. Mazhab Hanafi dalam fikih dan Maturidi dalam teologi dominan di wilayah ini. Sementara itu, Syiah Imamiyah dan Ismailiyah mendapatkan pengikutnya di padang Pamir dan pegunungan Tian Shan barat, dan beberapa di lembah sungai Zarafshan, dari Samarkand ke Bukhārā.

Pada umumnya, penguasa Mongol dikenal sebagai penakluk yang kejam dan berdarah dingin. Kisah penaklukannya memang sering diwarnai dengan pembunuhan massal di kalangan penduduk setempat, tetapi itu bukan berarti tidak ada prestasinya dalam dunia kesenian dan intelektual. Beberapa khan Timuri dikenal sebagai penguasa yang menjadi patron bagi ulama, teolog, pelukis, sastrawan dan sejarawan. Karya-karya tulis dan monumen menjadi saksi atas perhatian sebagian dari penguasa itu terhadap dunia kebudayaan dan intelektual.

Kejayaan keluarga Timuri bermula dengan Timur (Timurlenk atau Tamerlane, 1336-1405), yang sesungguhnya berdarah Turki tetapi mengklaim dirinya sebagai keturunan Jengis Khan karena ada hubungan darah dari jalur ibunya. Ayah Timur adalah gubenur Kisy dari Transoksania. Timur menggunakan Transoksania sebagai basis kekuasaanya. Penaklukan pertama Timur adalah di Khwarazm dan Khurasan. Timur menyerbu Kipchaq pada tahun 1395. Sebelum meninggal, Timur membagikan wilayah kekuasaannya kepada putera-putera dan cucu-cucunya. Pada mulanya ada dua kerajaan besar di bawah dua putera Timur: Jalāl al-Dīn Miranshāh di Persia Barat dan Irak, dan Shāhrūkh di Khurasan dan kemudian juga di Transoksania. Selanjutnya putera Shāhrūkh yang bernama Ulugh Beg melanjutkan tampuk kekuasaan keluarga Timuri.

Shāhrūkh (1407-1447) taat menjalankan ajaran agama, melaksanakan shalat, berpuasa Ramadan, rajin membaca Alquran; ia memimpin masyarakat di mana *muḥtasib* (pengawas lapangan) memasuki rumah-rumah dan menghancurkan minuman keras. Sultan Ḥusayn (1469-1506) membangun Herat menjadi pusat budaya dan kesusasteraan Turki. Tokoh besar pada zamannya adalah Mir 'Alī Shir Navai (1441-1501). Lahir di Herat dari keluarga birokrat, ia adalah penyair terkemuka dan patron seni dan pengetahuan. Sebagai orang istana ia bertindak sebagai penghubung antara negara dan elit agama kota dan dibaiat sebagai pengikut tarekat Naqsyabandiyah.[4] Ia penerjemah literatur Persia ke bahasa Chaghatay yang paling terkenal dan sebagai penyair yang membuat bahasa Turki Chaghatay menjadi bahasa utama dari kebudayaan Turki Islam.

Di bawah raja-raja Timur, Herat dan Bukhārā juga menjadi pusat ilustrasi manuskrip. Madrasah Bihzad (w. 1535-1536) di Herat, dan kemudian Tabriz, menciptakan gaya baru. Lukisan periode Timuri disusun dengan cara memecah permukaan lukisan menjadi beberapa nuansa, yang masing-masing tampak terpisah dari yang lain. Tetapi semua obyek yang didekorasi bagus itu -- rumah, kebun, keramik, karpet, binatang, manusia—diharapkan membentuk bagian sebuah paduan yang lebih luas. Tujuannya adalah bukan motif indah yang tunggal tetapi keindahan keseluruhan.

Nama lengkap Ulugh Beg adalah Mirzā Muhammad Taraghay bin Shāhrūkh Mirzā. Ia lahir pada 22 Maret 1394 dan meninggal pada 27 Oktober 1449 di Samarkand. Nama itu sesungguhnya bukan nama asli pribadinya, tetapi nama panggilan yang berarti penguasa agung atau yang dalam Bahasa Persia disebut dengan Amīr-e- Kabīr. Ia menguasai Uzbekistan, Tajikistan, Turkmenistan, Kyrgystan dan

---

4 Naqshabandiyah adalah salah satu tarekat paling besar, yang dinisbahkan kepada pendirinya, Baha' al-Din Naqshaband al-Bukhari (1318–1389).

sebagian besar Afghanistan dari 1411 sampai 1449.

Ulegh Beg adalah cucu dari penakluk besar Timurlenk (1336-1405) dan anak tertua Shāhrukh, yang keduanya berasal dari suku Barlas Turki yang berasal dari Transoksania (sekarang Uzbekistan). Ibunya adalah seorang wanita bangsawan yang bernama Goharshad, puteri dari Ghiyāthuddīn Tarhan dari bangsawan Turki. Ulugh Beg lahir di Sultaniyah pada masa invasi Timur. Sebagai anak muda, ia melakukan perjalanan melewati wilayah Timur Tengah dan India seiring dengan meluasnya penaklukan kakeknya di wilayah itu. Setelah kematian Timur dan ayah Ulugh Beg naik tahta ia menguasai sebagian besar wilayah kerajaan Timur, ia tinggal di Samarkand, yang telah menjadi ibukota Timur. Setelah Shāhrukh memindahkan ibukotanya ke Herat (Afghanistan sekarang), Ulugh Beg yang masih berusia 16 tahun menjadi gubernur di Samarkand pada 1409. Pada tahun 1411, ia menjadi penguasa yang berdaulat untuk seluruh kerajaan Transoksania (*Bilad Ma Waraa al-Nahr*).

Penguasa yang masih muda itu mulai mengubah kota itu menjadi pusat intelektual untuk seluruh kerajaan. Antara 1417 dan 1420, ia membangun sebuah madrasah di Registan Square di Samarkand, dan ia mengundang banyak pakar astronomi dan ahli matematika untuk belajar di sana. Madrasah itu sampai saat ini masih berdiri. Murid Ulugh Beg yang paling masyhur adalah ‘Alī Qaushchi (w 1474). Ia juga dikenal ahli dalam bidang kedokteran sekaligus seorang penyair. Ia banyak berdebat dengan penyair-penyair lain tentang isu-isu sosial pada zamannya. Ia suka berdiskusi tentang bentuk syair *bahribayt*, di kalangan penyair-penyair lokal.

Selain dikenal sebagai seorang sultan, Ulugh Beg juga dikenal sebagai pakar astronomi dan ahli matematika. Ia membangun sebuah observatorium yang terkenal yang dirancang oleh ‘Alī Kusji dan Jawhar Sad. Ia mengembangkan teori yang berhubungan dengan astronomi seperti trigonometri dan geometri spherical. Ia

membangun observatorium di Samarkand antara 1424 dan 1429. Bangunan itu dipandang sebagai salah satu observatorium terbagus di dunia Islam pada saat itu dan paling besar di Asia Tengah. Ia membangun madrasah Ulugh Beg (1417-1420) di Samarkand dan Bukh**ā**r**ā**, serta mengembangkan dua kota itu menjadi pusat budaya dan pendidikan.

Menurut buku kedokteran Mashkovskiy yang ditulis dalam Bahasa Rusia, Ulugh Beg menemukan campuran alkohol dengan bawang putih tampaknya untuk mengatasi keadaan tertentu seperti diare, sakit perut, sakit gigi dan sakit intestine. Ia menganjurkan kepada pasangan yang baru menikah untuk mengonsumsi menu dengan resep kacang, apricot kering, anggur kering yang dia klaim bisa meningkatkan gairah lelaki. Resep ini sesungguhnya telah diberikan dalam buku Ibn Sina.

Minat khususnya terfokus pada astronomi, dan pada 1428 ia mendirikan observatorium, yang bernama Gurkhani Zij. Untuk mengatasi keterbatasan teleskop untuk berkerja, ia meningkatkan akurasinya dengan menambah panjang dari sextant nya. Sextant Fakhri memiliki radius sekitar 36 meter (118 kaki) dan separabilitas optik 180” (*seconds of arc*).

Ia mengumpulkan Zij-i-Sultani pada 1437 dari 994 bintang dalam buku yang umumnya dipandang sebagai katalog bintang terbesar dibanding milik Ptolemy dan Brahe, suatu karya yang sejajar dengan buku Lima Bintang karya Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī. Kesalahan serius yang dia dapatkan dalam katalog bintang Arab sebelumnya (banyak yang semata-mata meng-*update* karya Ptolemy, menambahkan efek presisi untuk longitudes) membuatnya ia harus menentukan kembali posisi dari 992 bintang yang fixed, yang kepadanya ditambahkan 27 bintang, dari katalog Abd al-Raḥmān al-Ṣūfī dari tahun 964, yang terlalu jauh ke selatan untuk diobservasi dari Samarkand. Katalog ini, salah satu yang paling orisinil dari Abad

Pertengahan. Inovasi ini pertama kali diedit dan diteliti oleh Thomas Hyde di Oxford pada 1665 di bawah judul *Tabulae Longitudinis et Latitudinis Stellarum Fixarum ex Observatione Ulughbeighi* dan dicetak kembali pada 1767 oleh G. Sharpe. Edisi yang lebih baru dikerjakan oleh Francis Baily pada 1843 dalam vol. xiii dari *Memoirs of the Royal Astronomical Society* dan oleh Edward Ball Knobel di *Ulugh Beg's Catalogue of Stars*, hasil revisi dari semua manuskrip Persia yang ada di Inggris, dengan *vocabulary* yang berasal dari perbendaharaan kata Persia dan Arab (1917).

Ulugh Beg adalah seorang teolog yang mengkhususkan diri belajar Alquran, dan ia dapat mengulang-ulang dengan hafalan tujuh macam bacaan. Ia mempelajari puisi dari penyair resmi istana, Khwaja Ismet Bukhārī; ia juga merupakan patron bagi penyair lain, seperti Barandak, Rustam Kuryani dan Ṭāhir Abiwardī. Ia seorang sejarawan yang tidak hanya bersemangat untuk meneliti, tetapi juga menulis *Ulus-I arba'-I-Cingizi*, karya yang hilang yang seharusnya menjadi sejarah yang sangat bernilai tentang Ulus Tului[5] di Persia.

Ia seorang seniman yang memperkaya Samarkand dengan gedung-gedung indah: khanaqah dengan kubah yang terbesar di dunia saat itu, masjid berukir, *muqatta'* (atau Masjid Ulugh Beg) dengan dekorasi interior gaya Cina. Kayu-kayunya berukir warna-warni, selesai pada tahun 1420. Juga ada karya Shah Zinde, yang selesai pada 1434; sebuah madrasah yang dibangun pada 1424 dengan kamar mandi yang dihiasi mozaik yang indah; istana yang disangga 40 tiang yang diapit empat menara yang dihiasi dengan barisan tiang-tiang penyangga yang berdinding pualam. Ruangan singgasananya, *korunusy-khane*; tumpuannya berukuran 8 cubit lebarnya, 15 cubit panjangnya dan 1 cubit tingginya. Bangunan megah ini tidak terbuat dari batu biru sebagaimana disebut oleh

5 Ulus berarti bangsa atau masyarakat dalam bahasa Mongol dan Turki.

Vambery, *Cinikhane*; melainkan sebuah paviliun yang dinding-dindingnya dihiasi dengan dekorasi lukisan salah seorang seniman Cina yang menjadi pekerja raja Samarkand. Di kota ini juga terdapat sebuah observatorium yang dirancang oleh ‘Alī Kusji dan Jawhar Sad.

Keahlian ilmiah Ulugh Beg tidak sebanding dengan kemampuannya dalam pemerintahan. Ketika dia mendengar kematian ayahnya Shāhrukh Mirzā, Ulugh Beg pergi ke Balkh, di mana ia mendengar bahwa sepupunya ‘Alā’ al-Dawlah Mirzā ibn Baysunqur, anak dari saudara Ulugh Beg Baysunqur, yang mengklaim keamiran dari Kerajaan Timur di Herat. Akibatnya, Ulugh Beg berangkat melawan ‘Alā’ al-Dawlah dan menyerangnya dalam pertempuran di Murghab. Dengan memenangkan pertempuran ini, Ulugh Beg bergerak menuju Herat dan berhasil menaklukkannya pada 1448, tetapi saudara dari ‘Alā’ al-Dawlah yang bernama Mirzā Abū al-Qāsim Bābur bin Baysonqor datang membantunya, mengalahkan Ulugh Beg. Ulugh Beg mundur ke Balkh, di mana ia mendapatkan bahwa gubernurnya, anak tertua ‘Abd al-Laṭīf Mirzā, telah memberontak melawannya. Perang saudara terjadi lagi. Dua tahun kemudian, kepalanya dipenggal atas perintah anak tertuanya sendiri ketika dalam perjalanan ke Mekah. Akhirnya, reputasinya direhabilitasi oleh keponakan ‘Abdallāh Mirzā (1450-1451), yang menempatkan jasad Ulugh Beg di mosoleum Timur di Samarkand, di mana mereka ditemukan oleh para arkeolog pada 1941.

Sepeninggal Ulugh Beg, kekuasaan diambil oleh Khwaja Asrar (1490-1504), seorang tokoh tarekat Naqshabandīah yang meninggalkan gaya hidup kelas atas dan memiliki pengaruh kuat atas tentara dan massa. Kekuasaannya berpusat di Herat yang juga menjadi pusat kebudayaan Islam.

Figur yang menonjol setelah Ulugh Beg adalah Abū Sa‘īd Sultan Mirzā ibn Muḥammad ibn Miran-Shah ibn Timur (1427-

1469). Abū Sa'id lahir pada 1427 dan meninggal dihukum mati pada 1469. Ayahnya sebelum meninggal telah menitipkan puteranya itu (Abū Sa'īd) secara rahasia kepada Ulugh Beg. Ketika ia datang mengunjunginya, ayahnya menemukan anak tersebut tumbuh di bawah pengawasan seorang putera mahkota ahli astronomi, dan ia memuji sang anak karena ketekunan, minat dan prestasinya dalam belajar. Abū Sa'īd kemudian bukan saja menjadi penguasa besar dan paling berkuasa pada zamannya, tetapi juga menunjukkan karakter sedemikian rupa sehingga Abū al-Faḍl 'Allāmī menyebutkan bahwa sekalipun berlimpah harta ia tetap hidup bersahaja dan berpikiran terbuka. Ia adalah seorang yang taat beragama. Tercatat dalam sejarah bahwa ia adalah seorang rupawan yang berbeda dengan *clan* Moghul yang pada umumnya berjenggot lebat. Abū Sa'īd adalah seorang yang lihai dan berpandangan luas, dengan bukti penguasaannya terhadap strategi ekspansi untuk menguasai Samarkand pada 1451 dan dalam menghadapi Khan Chagatay.

Abd al-Razzāq al-Samarqandī, penulis otoritatif tentang hal ini, menyebutkan bahwa Abū Sa'īd, ketika mengunjungi istana Ulugh Beg, membayangkan ia akan menguasai kesultanan. Pada tahun 1449, ketika berusia 25 tahun, ia melakukan usaha dengan mengambil kesempatan ketika terjadi perang antara Ulugh Beg dan anaknya sendiri, Abd al-Latif, untuk mengambil Samarkand dari tangan Abd al-Aziz, putera lain Ulugh Beg, dengan bantuan suku Turkoman dari Arghun. Tetapi Abū Sa'id terpaksa mundur ketika Abd al-Aziz meminta bantuan dari ayahnya. Pada tahun berikutnya setelah membunuh ayahnya, Abd al-Latif bunuh diri di Samarkand, kemudian Abū Sa'īd dinyatakan sebagai sultan di Bukhārā. Dengan kekalahan Abdul al-Latif oleh musuhnya; Abdullah, Abū Sa'īd terpaksa melarikan diri ke utara, menduduki Yasi (sekarang; Turkestan), di mana ia dikepung oleh Abdullah, tetapi tidak berhasil dikalahkan. Pada 1451 ia mengalahkan penguasa Ozbeg, dengan

bantuan Abū al-Khayr untuk menguasai Transoksania. Setelah itu, ia menaklukkan propinsi Khurasan dan menjadikan Herat sebagai ibukotanya.

Abū Sa'īd melakukan perjalan untuk menaklukkan Iraq tetapi diganggu oleh serangan Isan Bogha Khan. Ia berfikir bagaimana mengatasi gangguan itu dan kemudian ia tinggal di Syiraz. Abū Sa'īd meminta bantuan dari Yunus Khan, saudara tertua Isan Bogha Khan. Kepadanyalah Abū Sa'īd mengirim utusan dan dengannyalah ia membuat sebuah perjanjian untuk merajut kembali hubungan lamanya antara Mirzā Timuri dan Khan Moghuli dahulu, serta memberikan jabatan pada Yunus Khan sebagai "hadiah" dari Abū Sa'īd. Sejak saat itu, persahabatan dan hubungan keduanya menjadi erat dan posisi mereka diperkuat dengan perkawinan tiga anak Mirzā Timur dengan tiga anak perempuan dari Khan Moghul. Selanjutnya Abū Sa'īd berangkat untuk meminta bantuan Yunus Khan dengan uang dan bantuan lainnya untuk menaklukkan saudaranya sendiri.

Sejak gerakan awal pada 1451 ia berhasil menaklukan Samarkand. Selanjutnya Abū Sa'īd memperluas kekuasaannya sehingga wilayah kekuasaannya terbentang dari Transoksania, Khurasan, Badakhshan, Kabul, Kandahar sampai perbatasan Hindustan dekat Iraq. Pada awal pertumbuhan kekuasannya, ia harus mengatasi keponakan-keponakannya dari keluarga Shakhrukhi; musuhnya adalah sultan Timuri yang lain, yakni Sultan Husain Mirzā Bayqara.

Pada 1466-1467 Jahan Shāh pemimpin suku Turkoman Black Sheep Qara-Qoyunlu[6] terbunuh dalam pertempuran melawan Uzun

6 Qara-Qoyunlu, juga disebut Turkoman Domba Hitam, adalah Turk Oghuz pemeluk Islam dan penganut Shi'ah. Mereka adalah federasi suku yang menguasai wilayah yang sekarang merupakan bagian dari Azerbayjan, Armenia, Iran Timur Laut, Turki Timur, dan Iraq Barat Laut dari tahun 1375 sampai 1468.

Hasan dari White Sheep. kemudian anak Jahan meminta bantuan Abū Sa'īd untuk membalasnya. Pada 1468 Abū Sa'īd bergerak menuju Kara-bagh, tempat peristirahatan Uzun Hasan di musim panas. Dalam perjalanannya itu, ia menerima permintaan damai berulang-ulang, tetapi ia mengabaikannya dan meneruskan perjalanan sampai di suatu tempat yang sangat diketahaui oleh Uzun Hasan bahwa suplai air di sana mudah diputus. Pasukan Abū Sa'īd berkurang karena situasi kelaparan; sebagian mereka disersi untuk menyelamatkan diri; ia sendiri melarikan diri dengan beberapa pengikutnya dan ditawan oleh anak-anak Uzun Hasan dan dikirim ke kamp Turkoman. Uzun Hasan sendiri ingin membiarkan tawanannya itu hidup tetapi ditentang oleh pengikut-pengikutnya. Ada tiga alasan untuk tidak mengeksekusinya; pertama, keinginan untuk menyingkirkannya agar tidak menjadi ganjalan bagi Yadgar Muhammad Shāhrukhi, yang mengklaim untuk berkuasa di wilayah moyangnya Shāhrukh yang diakui oleh Uzun Hasan. Kedua, masih ada balas dendam antara dia dan Yadgar, karena pada 1457 ia menghukum mati Jawhar Shah Begam, janda Shāhrukh atas tuduhan makar di Heart. Ketiga, ia mengabaikan ajakan damai dari Uzun Hasan. Akhirnya Abū Sa'īd dipaksa menyerahkan kekuasaanya kepada Yadgar yang masih berusia 16 tahun, pada 22 Rajab 873 (4 Februari 1469). Tiga hari kemudian pada usia 43 Abū Sa'īd dihukum mati.

Ketika Toqtamish dan Horde Putih (White Horde) bergerak ke barat dan bersatu dengan Horde Keemasan (Golden Horde) di Rusia Selatan, Siberia Barat jatuh ke tangan keturunan putera bungsu Jochi (1181-1227; putera Jengis Khan) yang bernama Syaybānī, yang nantinya membentuk *clan* Syaybānī. Satu cabang dari *clan* menetap di Siberia sebagai khan-khan Tiumen sampai abad ke-XVII, tetapi banyak di antara Horde Syaybānī masuk ke Transoksania, di mana mereka terkenal sebagai Ozbeg, leluhur penduduk asli Uzbekistan saat ini. Pada 1447 Abū al-Khayr (1429-1468), keturunan Jengis Khan,

mengambil alih Khwarazm dari tangan *clan* Timur, dan pada 1500 cucunya yang bernama Muḥammad Syaybānī merebut Transoksania dari tangan *clan* Timur terakhir. Selama abad ke-XVI, *clan* Syaybānī yang beraliran Ahlussunah ini terus melakukan pertempuran yang berkesinambungan dengan Safawiyah yang beraliran Syiah dari Persia. Mereka bersekutu dengan kekuatan-kekuataan Suni lain seperti Uthmaniyah dan Mughol di India. Syaybāniyyah berkuasa di Bukhārā sampai tahun 1598, ketika Janiyah, keturunan putera Jochi yang bernama Orda dan saudara Syaybānī melalui garis perempuan, naik ke tampuk kekuasaan; Khwarazm tetap berada pada kekuasaan satu cabang dari *clan* Syaybānī, yakni Arabshah sampai akhir abad ke-XVIII. (Bosworth, 181-182).

Clan Syaybani adalah keturunan dari sultan Mongol Syaybani, saudara dari Batu Khan. Batu Khan memberikan sebagian wilayah kekuasaannya pada adaik dan saudara tertuanya yang bernama Orda-Icen. Wilayah kekuasannya itu terletak di antara pegunungan Irghiz dan Ural serta sepanjang tepi Timur kawasan Yayik diberikan kepada Orda-Icen agar digunakan sebagai tempat istirahat pada musim panas. Ia juga memberikan wilayah Sir Darya, dataran rendah Cu dan Sari-su sebagai tempat tinggal musim dingin. Kekuasaan dalam keluarga Syaybān biasanya berjalan dari ayah ke anak untuk beberapa generasi. Nama-nama sultan yang mendapatkan kekuasaan seperti itu adalah Bahadur, Juci Bugha, Badakul, Ming-Timur dan Fulad. Sepeninggal generasi terakhir ini, kerajaannya dibagi di antara dua anaknya, Ibrahim dan Arabshah, tetapi semua saudara itu tetap bersama-sama.

Di lain pihak, jalur kekuasaan sebelum penobatan Abū al-Khayr (cucu dari Ibrahim) adalah di garis keturunan yang berbeda, yakni keturunan Fulad, saudara Tunga. Seorang cicit dari Tunga bernama Yumaduk Khwarazm akhirnya berkuasa. Ibrahim dan Arabshah adalah nenek moyang dari Ozbeg, penguasa Transoksania

dan Khwarazm. Para penguasa keturunan dari dua bersaudara itu menyebut diri mereka Ozbeg.

Penaklukan Transoksania oleh Ozbeg terjadi di bawah kepemimpinan Muhammad Shahi Beg (juga Shaibak Beg) yang dikenal sebagai penyair di bawah nama Syaybānī, cucu dari Abū al-Khayr. Ibukota Samarkand diduduki olehnya pada akhir 1500 dan tentu juga pada tahun berikutnya. Setelah Shaybani jatuh dalam peperangan melawan Shah Ismail, pendiri Kerajaan Safawi, di Merw, Babur berhasil membangun kembali kekuasaan *clan* Timur di Transoksania, tetapi dia dikalahkan pada 1512 dan harus meninggalkan Bukhārā dan Samarkand. Pada 1514 kekuasannya berakhir di Trnasoksania. Wilayah itu sekarang tetap berada di tangan keturunan Syaybānī atau Abū al-Khayr.

Syaybānī pernah berkuasa di Transoksania dan Khwarazm. Sepeninggal Syaybānī, kekuasaan berpindah bukan kepada Babur, tetapi ke orang-orang Persia. Segera setelah itu, sekurang-kurangnya sejak 1511, orang-orang Persia dikalahkan oleh cabang lain dari keluarga Syaybānī, yakni keturunan Arabshah. Khwarazm tetap berada di bawah kekuasaan dinasti ini sampai akhir abad XVII. Setelah itu, tidak ada lagi dinasti untuk beberapa waktu sampai nanti dinasti Kunghrat berdiri. Aristrokasi Ozbeg inilah akhirnya yang mengorbitkan - untuk beberpa periode - sultan-sultan dari garis keturunan Jengis Khan.

Pada akhir abad XV, hanya Tashkent dan Mogulestan (Turkestan Timur) yang berada di bawah kekuasaan Chaghatay. Sisa Asia Tengah masih berada di bawah *clan* Timur. Umar Shaikh Mirzā (w. 1494) menguasai lembah Farghanah dari Andejan; Sultan Ahmad Mirzā (w. 1494) memerintah sisa Transoksania dari Samarkand; dan Sultan Husain Mirzā menguasai wilayah selatan Oksus, Balkh, dan Khurasan Timur. Kematian Umar Shaikh Mirzā menyebabkan munculnya pertarungan sengit antar *clan* di atas untuk menguasai

Transoksania dan Khurasan.

Muḥammad Syaybānī, cucu dari Abū al-Khayr, semula adalah tentara bayaran di bawah seorang raja Timuri sebelum menjadi gubernur Tashkent atas nama seorang Khan Jengis Chaghatay, Sultan Mahmud, yang pada awal 1494 menaklukkan Samarkand yang pada awalnya mengatasnamakan Sultan Mahmud. Ia melakukan sejumlah penaklukan yang kemudian berhasil menguasai daerah Farghanah, Turkestan, Tashkent (1502), Delta Amu Darya (1504-05), Balkh (1505), dan Herat (1507). Ia menguasai wilayah terluas yang pernah dilakukan oleh figur politik sejak zaman Shāhrukh Mirzā (w. 1447).

Keberhasilan Muḥammad Syaybānī adalah berkat kecerdasan militer, karisma pribadi, dan loyalitas yang digerakkan oleh pribadinya sendiri bukan karena sukunya. Ketika ia terbunuh di Marv pada Ramadan Desember 1510, kerajaan yang telah ia bangun jatuh ke tangan penguasa-peguasa yang bersaing, seperti Shāh Ismail Ṣafawī (Khurasan Timur dan Herat) dan Ẓāhir al-Dīn Bābur Tīmūrī (Balkh, Bukhārā, Samarkand). Di Transoksania timur para amir yang loyal kepada Khan Chaghatay menjatuhkan penguasa dari *clan* Abū al-Khayr dari lembah Farghanah dan Tashkent. Di Khwarazm, *clan* Arabshahī, pesaing klan Syaybani, menguasai daratan rendah Amu Darya. Pada akhir 1511, *clan* Abū al-Khayr kehilangan kontrol atas semua kota penting yang dulu diambil oleh Muḥammad Syaybānī.

Pada akhir musim dingin 1512, paman dari Muḥammad Syaybānī yang bernama Soyunjok bin Abū al-Khayr bergerak menuju Tashkent dan keponakannya Ubaydullah menuju Bukhārā, mengalahkan Babur. Babur melarikan diri ke selatan di mana sekutunya Chaghatay juga sudah melawannya. Pada musim dingin berikutnya sejumlah pasukan Qizilbash (baret merah) telah dihalau oleh kekuatan Abū al-Khayr di Gujdawan, sebelah utara Bukhārā.

Setelah Syaybani Khan meninggal, para pemimpin dari Soyunjoki, *clan* Kuchkonji, Shahbudaqi, Janibegi, dan juga

beberapa *clan* non Abū al-Khayri (seperti Bakhtiyari), membentuk sistem yang mewadahi konfederasi di antara *clan* besar dan amir-amir pendukung mereka, sebuah penerimaan ide otonomi apanage[7] di bawah kepemimimpinan yang kuat. Keberhasilan politik mereka sebagai apanage individual memantapkan sebuah pola politik pada abad XVI. Pola ini diformalisasikan dalam dua *quriltay* (sejenis lembaga musyawarah)[8] dari para pemimpin *clan*. Musyawarah pertama dilaksanakan pada musim semi 1511 sepeninggal Shaybani, di mana yang paling senior dari *clan* Abū al-Khayri, Kockonji Muhammad dipilih menjadi Khan.

Musyawarah kedua dilaksanakan setelah tegaknya kembali kontrol Abū al-Khayr atas Tashkent, Samarkand, dan Bukhārā serta menentukan bentuk tatanan politik untuk dua ratus tahun berikutnya. Ia menghadapi dua isu penting: suksesi terhadap kerajaan Jengis, dan pembagian teritori. Pemilihan Khan didasarkan atas pola yang mapan. "Menurut hukum kuno, para sultan bermusyawarah tentang persoalan Khanate. Karena Kockonji-Sultan adalah anak tertua mereka memberikannya gelar Khan. Gelar *qa'alqah* yang berarti putera mahkota mereka berikan kepada Soyunjok-Sultan. Dalam pembagian teritori, Bukhārā diberikan kepada *clan* Shahbudaqī yang dipimpin oleh 'Ubaydullāh; Miankal dan Sogd-e- Samarqand diberikan kepada garis Khwaja Muḥammad yang dipimpin oleh

---

7 Apanage adalah tanah pemberian yang diberikan oleh penguasa kepada anggota dari keluarga kerajaan. Tanah tersebut biasanya diberikan kepada anggota tertua tetapi tidak bisa dijual atau diwariskan. Tujuannya ialah agar tanah tersebut tetap utuh dan tidak dibagi-bagi di antara keluarga kerajaan itu dan agar tetap terjaga integritas negara dan tidak menumbuhkan kekuasaan baru. Problem inilah yang seringkali menimbalkan perang sudara untuk memperebutkan apanage.

8 Quriltay adalah majelis musyawarah militer yang semula berlaku di kalangan kepala-kepala suku dan khan Turki yang kemudian digunakan oleh orang-orang Mongol. ia berasal dari akar "kur" yang berari berkumpul atau bermusyawarah.

Jani Beg. Tashkent diberikan kepada Soyunjok, dan Samarkand diberikan kepada kepada dua orang secara bersamaan: Kuckonji dan Muḥammad Timur putera dari Muḥammad Syaybānī. Pengaturan terakhir itu menggambarkan status kuno Samarkand sebagai ibukota. Karena itu kota ini menjadi pusat yang cocok untuk menjadi tempat tinggal kepala negara. Faktor lain adalah kenyataan bahwa Samarkand telah lama menjadi pusat kekuasaan *clan* Muḥammad Syaybānī. Karena itu wajar jika kota ini diberikan kepada garis keturunan *clan* Syaybānī.

Suatu kawasan akhirnya diasosiasikan dengan subklan tertentu, dan prinsip suksesi senioritas memiliki akar sejarahnya. Pada 1520an-30an empat *clan* utama dari Abū al-Khayr berkonsolidasi dan memperluas penguasaan *apanage* mereka. Keluarga Janibegi, diberikan *apanage* yang nilainya paling kecil, memperbaiki keberuntungan mereka ketika salah seorang dari anggota *clan* itu, Kistan-Qara-Sultan, berhasil menguasai Balkh dari keluarga Timuri pada 1526. Di Samarkand, di mana penguasaan *apanage* secara bersama-sama dibagi oleh *clan* Kuchkonji dan Shahbudaqi. Kematian Muhammad Timur pada 1514 menyebabkan Kuchkonji berkuasa dengan sempurna. Kuchkonji dan penggantinya mengarahkan ambisi ekspansinya ke selatan menuju Badaksan dan lembah Farghanah, di mana kepentingan mereka berbenturan dengan Soyunjoki di Tashkent. Di Tashkent, *clan* Soyunjoki, di bawah kepemimpinan Soyunjok dan kemudian anaknya, Nowrūz Aḥmad, pertama menahan para Khan Chaghatay di timur. Kemudian ia bergabung dengan *clan-clan* yang melawan Qazaq Khan dari *clan* Shaybani dari teluk Talas-Chu. Di Bukhārā, *clan* Shahbudaqi mengharapkan bisa menaklukkan Khurasan.

Pergantian kekuasaan Ubaydullāh atas dasar senioritas mengisyaratkan berakhirnya perebutan atas Khurasan. Pada akhir kekuasaanya, khanate Abū al-Khayr terkonsolidasi dalam bentuk

negara empat partit yang berpusat di Balkh, Bukhārā, Samarkand, dan Tashkent dengan ibukota yang berpindah-pindah ke pusat *apanage* dari setiap Khan yang menggantikan. Khanate mempertahankan integritasnya dengan suksesi atas dasar senioritas dalam *clan* kerajaan, tetapi khanate yang berkuasa sekarang menjadi formal, titular, dan nominal. Politik riil ini berada di tangan kepala apanage. Kepemimpinan nominal diberikan kepada Janibegi, Soyunjoki atau Shahbudaqī.

Setelah Ubaydullah, dua putera dari Kuckonji, Abdullāh dan Abd al-Laṭīf, menguasai khanate. Nowruz-Ahmad, penguasa apanage Tashkent pada 1524, menjadi Khan yang kuat di Transoksania. Beberapa usaha awal dari Nowruz-Ahmad dicatat dalam sejarah, tetapi pada masa antara 1552-1556, ia bergabung dengan Rashid Khan, Khan Chaghatai dari Kashgar, dalam penaklukan besar yang berhasil melawan Qazaq Syaybani.

Sekitar 1550 masing-masing *apanage* pada umumnya menikmati otonomi internal dan menentukan kebijakan luar negerinya sendiri. Suksesi atas apanage nominal didasarkan pada senioritas dalam kerajaan *clan* Abū al-Khayr atau Syaybani. Struktur apanage, yang tampak stabil pada titik ini, mampu mempertahankan bagian-bagian komponennya melawan musuh luar, dan dapat memenuhi harapan elemen keamiran dan kesultanan. Setelah 1550, ini semua berubah.

Apanage berkembang sesuai dengan perubahan kota. Putera Ubaydullāh, Abd al-'Azīz, membangun kembali dinding kota Bukhārā, mengembangkan makam Bahā' al-Dīn Naqshaband dengan *hazira* dan *khanaqah* serta membangun masjid jamik, madrasah (1544), dan beberapa masjid. Madrasah Mir Arab diselesaikan pada 1535. Di Balkh, pada 1530an-1540an, Kistan-Qara menyelesaikan pembangunan masjid jamik yang fondasinya diletakkan oleh Sultan Ḥusayn Mirzā Bayqara (1506), dan membangun kembali benteng kota.

Pada empat dekade (1512-1550) empat apanage besar telah terbentuk: (1) Soyunjoki di Tashkent, Turkestan, dan lembah Farghanah; (2) Kuchkonji di Samarkand, Sahr-e-Sabz di Qarsi/Nasaf; (3) Janibegi di Miankal dan Sogd-e-Samarqand (Transoksania) dan Pirmohammadī (Balkh), dan (4) Shahbudaqī di Bukhārā. Dari empat *clan* itu, Shahbudaqī adalah paling lemah. Kuchkonji bersekutu dengan klan Syaybānī yang kelima di Hesar. Pada 1550 situasi berubah dengan meninggalnya Abd al-Azīz. Mahmudi paling senior yang hidup adalah saudara dari Muhammad-Rahim. Pada 1550 kepemimpinan apanage Bukhārā jatuh ke tangan Muhammad-Yar, cucu Muhammad Syaybānī dan kepala su*bclan* Shahbudaqi.

Perang mulai terjadi ketika Pir-Muhammad mencoba menguasai Bukhārā. Merespon permintaan tolong Muhammad-Yar, Nowruz-Ahmad dan Abd al-Laṭīf memimpin pasukan sekutu melawan Miankal dan mengusir semua sultan Janibegi. Pir-Muhammad mengembalikan Bukhārā ke Muhammad-Yar dan mundur ke Balkh, di mana ia harus mendapatkan ruang apanage untuk saudaranya, Eskandar, dan keponakannya serta para amir. Tetapi status Muhamamd-Yar menghilang pada episode ini, dan Borhan, sultan Bukhārā yang paling kuat, memaksanya untuk menerima ayahnya sebagai penguasa bersama.

Sekitar akhir 1551, keseimbangan empat puluh tahun yang lalu telah digoyahkan. Apanage *clan* Eskandar dan Janibegi telah diduduki dan dibagi-bagi di antara *clan* Soyunjoki dan Kuchkonji. *Clan* Shahbudaqi berperang di internal *clan* mereka sendiri. Selama enam tahun berikutnya, *clan* Janibegi di Balkh berusaha untuk memanfaatkan kelemahan *clan* Shahbudaqi dan juga setiap peluang yang diberikan kepada mereka oleh para sepupu Soyunjoki dan Kuchkonji untuk mengambil kembali posisi yang hilang. Pada Mei 1447 sub*clan* ini, yang dipimpin oleh cucu Jani Beg, Abdullah bin Eskandar, akhirnya mamantapkan diri untuk menguasai Bukhārā.

Akhirnya *clan* Shahbudaqi terdepak dan hilang dari arena politik.

Apa yang telah disebutkan di atas dari awal tulisan menunjukkan perubahan-perubahan kekuasaan, wilayah dan prestasi dari para penguasa Muslim. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa sekalipun Timur dipandang sebagai pemimpin yang kejam dan pembunuh berdarah dingin, ia juga dikenal sebagai patron seni dan budaya. Kerajaan Timur telah menjadi tempat tujuan para sarjana dan seniman. Dikenal sebagai seorang jenderal yang brilian, dia tidak dengan sendirinya mengenal seorang sastrawan besar (seperti Taftazani) sampai seseorang menunjukkannya. Beberapa orang dari keturunannya menunjukkan keunggulan cita rasanya, salah seorang di antaranya adalah Ulugh Beg. Dengan demikian, pada bidang kesenian Timuriyah menggambarkan patronase negara yang paling jelas, sekalipun pola itu berjalan jauh melibihi batas kekuasaan Timur itu sendiri.

Sepeninggal Timur, putera-puteranya dan cucu-cucunya sesuai dengan prinsip Mongol, beberapa gubernur dari kerajaannya, menjadi independen, tetapi puteranya yang keempat, Shāhrukh, gubernur Khurasan, segera diakui paling menonjol, yang kemudian, Shāhrukh menguasai sebagian besar wilayah dari kerajaan Timur. Shāhrukh sendiri tetap tinggal di Herat dan menguasai bagian besar Iran secara langsung. Puteranya Ulugh Beg diposisikan sebagai penguasa di Samarkand dan lembah Zarafshan. Shāhrukh sebagai muslim yang saleh tampaknya menikmati hubungan yang baik dengan para ulama. Ia sendiri menjadi pelukis dan penyair. Puteranya yang lain, Baysungqur, juga dikenal sebagai pelukis, tetapi khususnya dikenal sebagai patron penjilidan buku di istananya. Shāhrukh sendiri mendukung seni dan sastra, dan khususnya mendorong penulisan sejarah, menerbitkan buku sejarah dunia tulisan Ḥafiẓ Abru yang dikembangkan menjadi sejarah dunia yang berasal dari Rashīd al-Dīn dan juga buku geografinya. Pada bagian akhir dari kekuasaanya hanya ada sedikit pemberontakan dan ia berhasil mempercantik kota Herat.

Ulugh Beg di Samarkand kurang tertarik pada kesalehan dalam bentuk ketaatan beribadah dibanding ayahnya. Ia dikenal oleh tokoh-tokoh sufi, sebagai penguasa yang mempunyai rasa seni tinggi yang tentu saja mendapatkan kritik tajam dari kalangan fuqaha istana yang menilai perilaku manusia dari sudut pandang fikih yang bersifat puritan. Tetapi ia mendapatkan dukungan dari banyak ulama sufi istana. Ia menyuburkan minat arsitektur di Samarkand dan Bukhārā semewah apa yang dilakukan ayahnya di Herat. Tetapi ia kurang tertarik pada sejarah, dan lebih tertarik pada falsafah. Ia mengumpulkan pakar astronomi terkenal pada zaman itu ke Samarkand, di mana ia membangun observatorium besar dan ikut serta di dalam kerja pengamatan dan perhitungan astronomi. Tabel astronomi baru digambar dengan akurasi yang bagus daripada sebelumnya. Sepeninggalnya, tim pakar astronomi ini terpencar ke berbagai kawasan dunia Islam.

Sepeninggal Shāhrukh pada 1447, kerajaan Timur tidak lagi bisa dipersatukan. Ulugh Beg tidak bertahan lama menghadapi intrik yang menggoyangnya di Samarkand. Puteranya sendiri memberontak dan memprovokasi pembunuhannya. Kemudian puteranya ini terbunuh juga setelah berkuasa selama enam bulan.

Pada sebagian besar wilayah Iran dan teluk Oxus, Abū Sa'īd Tīmūrī (1452-1469) berhasil mengembalikan dan mempertahankan sebuah negara di mana seni, khususnya lukisan, terus berkembang. Ia harus melakukan ekspedisi berulang-ulang, sampai ia akhirnya jatuh ke tangan lawannya *the Black Sheep* (domba hitam). Sekitar 1466 *White Sheep* Aq-qoyunlu[9] harus mempertahankan sebuah kekuasaan semi independen di wilayah Jazirah di bawah kepemimpinan

---

9 Aq-qoyunlu, disebut juga Turkoman Domba Putih, adalah federasi suku-suku Turk Oghuz yang beragama Islam dan penganut Sunni. Mereka menguasai wilyah yang kini merupakan bagian dari Turki Timur, Armenia, Azerbaijan, Iraq Utara dan Iran dari tahun 1378 sampi 1501.

Uzun Hasan, yang tidak hanya menggantikan *the Black Sheep* Qara-Qoyunlu di teluk Tigris-Efrat dan sekitarnya tetapi dengan mengalahkan Abū Sa'īd ia memperluas kekuasaaanya meliputi Iran Barat. Sepeninggalnya pada 1478, penerusnya mempertahankan kekuasaanya selama dua puluh tahun.

Penyair, sejarawan dan moralis prosa berkumpul di wilayah kekuasaanya. Penulis yang paling terkenal adalah Jāmi (w.1492), yang terbilang sebagai penyair terbesar dari kalangan sastrawan Persia. Prosanya yang simpel dan mengalir sangat berpengaruh mengungguli puisi-puisinya. Prosa yang dimaksud adalah tulisan model sejarah; biografi, tulisan tentang tasawuf dan sebuah kompendium singkat tentang teosofi tasawuf. Para filosof, pakar matematika, dan para dokter tertarik ke lingkaran intelektual istana termasuk karena daya tarik dan motivasi keuntungan material. Kemegahan terbesar dari kebudayaan yang tercipta di Herat di bawah Bayqara adalah lukisan-lukisan dan karya kaligrafinya. Sepanjang abad XV, pengaruh Cina pada seni di wilayah Iran dan Turki, yang begitu jelas di bawah dinasti Mongol, diasimilasikan dengan miniatur Timuri yang mengandung gaya Persia dapat dinilai sebagai capaian puncak dari seluruh kesenian Islam. Di Herat, gaya Timuri menandai puncak tradisi seni, dan ia menjadi titik permulaan bagi seni Safawi yang canggih pada abad berikutnya.

Tampaknya pada zaman Timuri ini, kejayaan *kalām falsafī* terkonsolidasi. Tetapi yang labih distinktif dari kehidupan budaya pada zaman Timuri adalah minat yang menguat dalam individualitas seniman kreatif; meliputi elit militer sebagai pengikut. Penyair, kaligrafer dan penyanyi tidak bisa diabaikan. Selama masa kekuasaan Timuri inilah pelukis dan arsitek menjadi dikenal sesuai dengan nama individu senimannya.

DAFTAR PUSTAKA

Barthold, W. "Shaibanids," *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1987.

Beveridge, "Abu Said," *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1987.

Bosworth, C. E. *Dinasti-Dinasti Islam*. Bandung: Mizan, 1993.

Bouvat, L. "Ulugh Beg." *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1987.

Esposito, John L. *Islam in Asia*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987.

Gross, Jo-Ann (ed.). *Muslims in Central Asia*. Durham & London: Duke University Press, 1992.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, II*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.

Holt, P. M. (ed.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

McChesney, Robert D. "Central Asia in the 16th-18th Centuries." *Encyclopaedia Iranica*, VI. http://www.iranicaonline.org/articles/central-asia-vi.

Mughni, Syafiq A. *Dinamika Intelektual Islam pada Abad Kegelapan*. Surabaya, LPAM, 2002.

DARI SAMARKAND KE MALAKA SAMPAI JAWA TIMUR JARINGAN PROSES ISLAMISASI DAN GLOBALISASI

Ahwan Mukarrom

1. Samarkand: Kota Tua, Pusat Peradaban

Samarkand adalah kota tua dan bersejarah di kawasan Asia Tengah selain Bukhārā. Samarkand terletak sekitar 280 km di sebelah barat daya Tashkent, ibukota Uzbekistan sekarang, di lembah sungai Harafshan yang subur. Alexander the Great (Iskandar Agung)[1] pernah menaklukkan kota ini pada 329 SM. Kota ini kemudian jatuh ke tangan kerajaan Himyar pada 115 SM–33 M. Saat itu, Samarkand merupakan kota besar yang terletak di "Jalur Sutera"

1 Tokoh ini, Iskandar Agung, merupakan sosok yang sudah banyak dibicarakan, baik dalam sejarah maupun studi tafsir. Terdapat beberapa pendapat yang berbeda. Sebagian mengatakan bahwa dia hidup pada masa Nabi Ibrahim dan merupakan orang saleh dan bahkan penguasa. Sebagian lagi mengatakan bahwa Iskandar adalah Alexander the Great putera raja Philipus dari Macedonia. Sebagian lagi mengatakan dialah penguasa Asia Tengah yang bernama Iskandar Dhū al-Qarnain yang membuat dinding dari besi untuk menghadang merajalelanya Ya'juj Ma'juj sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an; Surat al-Kahfi 84–101. (*Wallahu A'lam)*.

yang menghubungkan antara Cina (Asia Tengah) dan Barat (Eropa). Kekhalifahan Islam sejak periode Muāwiyah ibn Abī Sufyān telah mengarahkan kekuatan militer untuk penaklukan ke wilayah-wilayah ini, yakni ketika mengangkat Ziyād ibn Abāhi menjadi gubernur di Iraq. Setelah Ziyād, kedudukan gubernur digantikan oleh puteranya, Abdullāh yang meneruskan penyerbuan ke wilayah Asia Tengah atau daerah-daerah *Bilād mā Warā'a al-Nahr* (negeri di seberang sungai, yakni sungai Amu Darya atau sungai Jihun dan sungai Syr Darya atau sungai Sihun). Kerajaan-kerajaan terpenting yang terletak di kiri-kanan Sihun ialah: 1) Kerajaan Tukharistan; 2) Kerajaan Sughanian; 3) Kerajaan As-Saghud dengan ibukota Samarkand, dan kota lainnya adalah Bukhārā; 4) Kerajaan Farghanah. Penyerbuan ini terhenti ketika Khalifah Muāwiyah ibn Abī Sufyān wafat. Penaklukan sebenarnya baru terjadi ketika Muslim ibn Qutaibah menjadi panglima perang kaum muslimin, dan ternyata baru berhasil secara sempurna pada masa Khalifah Walīd ibn Abd al-Malik yang kemudian merebut Samarkand pada abad ke-8. Bahkan, Muslim ibn Qutaibah sudah berhadapan dengan Tiongkok. Pada 1220 Samarkand ditaklukkan oleh Jenghis Khan dari Mongolia, yang dengan hebatnya mampu menyatukan wilayah-wilayah yang luas di Asia Tengah di bawah kontrolnya. Dia berhasil membawa Mongol dari bangsa yang tidak tercatat dalam sejarah, menjadi bangsa yang dikenang sejarah. Kemudian, Samarkand dijadikan sebagai ibukota oleh cucunya, Timurlenk. Berturut-turut kota ini dikuasai bangsa Uzbek (1500), lalu menjadi bagian dari keamiran Bukhārā hingga 1920, dan berada di bawah kekuasaan Uni Sovyet sampai 1991. Saat ini, wilayah itu berada di bawah Republik Uzbekistan. Posisi strategis inilah yang menyebabkan Samarkand selalu menjadi sasaran perebutan oleh banyak kekuasaan dan kekuatan besar.

Ciri ke*kuno*an Samarkand dapat dilihat dari popularitas kota ini yang berfungsi, bahkan berperan sebagai penyangga rute

utama "jalur sutera darat"[2] bagian utara bersama-sama dengan kota-kota dan negara-negara: Tajikistan, Kazakhstan, Kyrgiztan, Uzbekistan, Turkmenistan, Azerbaijan, Georgia/Armenia sampai ke Konstantinopoel yang berada di kawasan Asia Tengah sebagaimana tersebut di atas. Dikatakan sebagai penyangga karena para kafilah dagang baik berangkat maupun kembali antara Chang-an, Cina dan Roma, khususnya Konstantinopel selalu mempergunakan Samarkand sebagai tempat transit. Samarkand terkenal sebagai "kota pertemuan budaya" antara Barat dan Cina.

Sebagaimana dimaklumi, antara Cina di Asia Tengah bagian timur dan Roma di Eropa (baik Romawi Barat yang beribukota di Roma, maupun Romawi Timur/Byzantium yang beribukota Konstantinopel), terhubung dengan rute perdagangan yang membentang sepanjang kurang lebih 7000 mil, yang kemudian populer dinamakan *jalur sutera*. Rute ini terbentuk sejak empat abad sebelum Masehi, yakni pada masa kekaisaran Romawi Barat. Untuk menjaga keamanan kafilah dagang Cina, Kaisar dinasti Han membangun pos-pos keamanan di berbagai tempat dan bekerjasama dengan para penguasa setempat.[3] Dengan tingkat keamanan yang baik ini, banyak delegasi dari berbagai negeri datang ke Kaisaran Han, Cina dan kemudian mendongkrak popularitas dan kesejahteraan Cina.

Sebutan "jalur sutera", baik jalur *sutera darat* maupun jalur *sutera laut*, sebenarnya baru muncul pada abad ke-18 M oleh von Rechifton, dari Jerman. Dengan demikian, penamaan itu jauh

---

2 Jalur sutera darat yang melintasi Asia Tengah, khususnya Samarkand adalah *jalur sutra utama*. Di luar itu terdapat cabang-cabang. Ada cabang di selatan, ke daerah-daerah Asia Selatan. Misalnya Afghanistan, India, Iran dan sebagainya. Adapun cabang ke utara adalah di Mongolia yang terbentuk, khususnya setelah Jenghis Khan mampu menyatukan wilayah Mongolia dan berkuasa di Asia Tengah.

3 Susan Wise Bauer, *Sejarah Dunia Kuno – Dari Cerita-cerita Tertua sampai dengan Jatuhnya Roma*, terj. Aloysius Prasetya A (Jakarta: PT Elex Media Komputindo dan Kompas Gramedia, 2011), 745.

setelah terbentuknya rute itu sendiri.[4] Hanya saja, sejak abad-abad awal Masehi pengguna rute darat ini agak berkurang seiring dengan maraknya gangguan keamanan terhadap pedagang-pedagang yang rutin melakukan perjalanan melalui jalur ini. Sementara pemerintah pusat Chang-an Cina tidak sepenuhnya mampu mengontrol keamanan kafilahnya. Pedagang-pedagang kemudian menggunakan sarana laut sebagai jalur alternatif perniagaannya. Sebagaimana halnya dengan jalur sutera darat, di mana kain sutera sebagai andalan komoditas, demikian juga dengan jalur sutera laut yang semakin hari semakin ramai dan populer. Selain sutera, para pedagang laut juga membawa komoditas keramik Cina,[5] meskipun volume dan frekuensinya tidak sebanyak komoditas kain sutera.

Dengan beralihnya *jalur sutera* yang semula selalu menggunakan Asia Tengah dan sekitarnya yang disebut dengan *jalur sutera darat* dan menjadikan kota Samarkand sebagai tempat transit utama ke laut China selatan, yang kemudian popular disebut dengan jalur *sutera laut,* maka para pedagang di wilayah ini ikut terlibat meramaikan jalur tersebut. Tidak bisa dipungkiri ketika para pedagang menggunakan sarana laut Cina Selatan untuk menuju ke Teluk Aden dan Konstantinopel serta menuju Syam (Syria), maka dapat atau patut diduga para pelaut dan pedagang Nusantara ikut terlibat, lantaran jalur sutera laut ini dipastikan menggunakan Selat Malaka sebagai tempat transit. Keikutsertaan para pedagang lokal Nusantara ini tak ubahnya seperti para pedagang Asia Tengah yang ikut meramaikan perdagangan jalur sutera darat pada saat jalur sutera darat di Asia Tengah masih sangat ramai. Beberapa komoditas dari Nusantara adalah kapur barus, cengkeh, rempah-rempah, emas dan beras. Khusus kapur barus, terlihat jika kita hubungkan dengan

4 Than Ta Shen, *Cheng Ho Penyebar Islam dari China ke Nusantara*, terj. Abdul Kadir (Jakarta: Kompas, 2010). 69.

5 Ibid., 72.

upaya pengawetan jenazah raja-raja Mesir Kuno. Jasad raja-raja Mesir kuno, Farā'in (bentuk jamak dari Firaun) dapat tetap awet berkat bahan pengawet yang didatangkan dari Nusantara, yaitu kamper (*Dryobalanops aromatic*).[6] Dengan melihat multi fungsi *jalur sutera*, baik darat maupun laut, dapat dikatakan bahwa jalur tersebut bukan semata-mata ekonomis, tetapi juga budaya secara umum. Inilah yang kemudian mengangkat popularitas Cina dalam percaturan internasional saat itu. Maka tidak heran pula jika Nabi Muhammad pernah bersabda: "Carilah Ilmu meskipun di Cina." Kata "Cina" di sini bisa menunjuk "orang/bangsa maupun negeri" karena pada saat itu memang "Cina" telah mampu mewarnai dunia dengan keberhasilannya, dalam hal ini membuka jalur perdagangan, budaya, politik maupun ekonomi trans-benua dan trans-bangsa. Namun, bisa juga kata "Cina" menunjuk pada letak geografis yang amat jauh dari Jazirah Arabia. Artinya, di manapun umat Muhammad (Muslim) berada, mereka wajib mencari ilmu pengetahuan atau memiliki komitment keilmuan.

Sampai dewasa ini, tidak ditemukan satupun literatur yang mengisyaratkan adanya data atau bukti bahwa Nabi Muhammad pernah berkunjung ke negeri Cina. Dengan melihat mobilitas perdagangan, politik dan budaya Cina saat itu, dapat diperkirakan bahwa tempat "pertemuan" Nabi Muhammad dengan orang Cina atau setidaknya informasi tentang Cina adalah di Syam[7], atau ketika

---

6 Irawan Djoko Nugroho, *Majapahit, Peradaban Maritim, Ketika Nusantara menjadi Pengendali Pelabuhan Dunia* (Jakarta: Suluh Nuswantara Bakti, 2011), 1.

7 Kota metropolitan tempat bertemunya para delegasi ekonomi, politik, dan budaya di wilayah Romawi Timur, setelah Konstantinopel adalah Jerussalem di Syam. Kota ini merupakan tempat peristirahatan dan rekreasi pembesar-pembesar Byzantium, Romawi Timur. Ada riwayat yang mangatakan bahwa di kota ini Heraklius, penguasa Romawi Timur/Byzantium menerima surat dakwah Nabi Muhammad yang diantar oleh seorang sahabatnya, Dihyah al-Kalbī.

beliau melihat sendiri betapa keunggulan perdagangan dan budaya Cina. Hal ini setidaknya jika kita kembalikan kepada kenyataan sejarah bahwa Muhammad (sebelum diangkat menjadi Nabi/Rasul) sudah pernah berniaga ke Syam dengan membawa komoditas dagangan Siti Khadījah.

Syam, yang kita kenal dalam sejarah klasik, jauh lebih luas dari Syria sekarang. Wilayahnya mencakup daerah-daerah sebagian Yordania sekarang, Yerussalem (al-Quds) dan Jericho; sehingga popularitas Syam jauh melebihi Syria sekarang ini. Bahkan dimungkinkan perdagangan yang dilakukan Quraisy pada musim panas bukanlah ke Damaskus, akan tetapi ke Yerussalem (*'Aurussaleem),* sebagaimana disebutkan Alquran dalam surat Quraisy: bahwa orang-orang Quraisy memiliki rute tetap dalam perdagangan mereka; pada musim dingin ke wilayah selatan (Yaman), sementara pada musim panas ke wilayah utara (Syam). Dalam perjalanan niaga tersebut seolah-olah kafilah Quraisy selalu mendapat kehormatan dan keamanan karena pada umumnya mereka diketahui sebagai penduduk kota suci, Mekah.

Bukti bahwa perdagangan sutera ini telah lama terjadi di Asia Timur, Afrika dan Eropa adalah adanya fakta bahwa para bangsawan Mesir sejak periode Firaun, Cleopatra sudah menggunakan bahan sutera sebagai pakaian kebesaran.[8] Demikian pula, para aristokrat Arab Jahiliah pada umumnya menggunakan bahan sutera sebagai jubah kebanggaannya, bukan dari *wool* (bulu domba), sehingga tidak jarang para pengguna jubah sutera ini merasa memiliki status sosial yang lebih tinggi dari yang lain, dan terkesan kesombongannya. Hal itu juga yang mungkin menjadi faktor penyebab adanya larangan bagi laki-laki muslim mengenakan pakaian berbahan sutera. Begitu tingginya nilai sutera di Konstantinopel, gaji seorang prajurit Romawi Timur dalam

8 Ibid., 3.

setahun sama nilainya dengan harga selembar sutera.

Meskipun jalur sutera berpindah dari Asia Tengah ke Asia Selatan dengan menggunakan sarana laut, bukan berarti perdagangan dan pelayaran di jalur sutera darat terhenti sama sekali. Hal ini setidaknya terlihat ketika Jengis Khan berkuasa di Mongolia dan sekitarnya, raja ini masih mempertahankan jalur sutera darat sebagai sarana perdagangan dan diplomasi.[9]

Di samping faktor lokasi yang strategis sebagai penyanggga jalur sutera darat, kota Samarkand bertambah popular lagi dengan adanya peninggalan-peninggalan serta prestasi budaya. Tidak berlebihan jika UNESCO memasukkan Samarkand sebagai salah satu destinasi wisata level dunia, khususnya wisata sejarah dan religi yang sampai sekarang di bawah pengawasannya. Samarkand adalah sebuah kota tua yang sudah eksis sejak tiga ribu tahun yang lampau dan sampai dewasa ini terus berusaha mempercantik diri dengan hasil-hasil budayanya. Samarkand adalah tempat para pelajar menimba ilmu pengetahuan, tempat lahir beberapa ulama besar yang meneliti dan mengembangkan ilmu dalam level internasional. Juga tempat dimakamkannya ulama-ulama, tokoh-tokoh Islam, tempat dibangunnya bangunan-bangunan bersejarah peradaban material yang sampai sekarang masih dapat secara *artefactual* dan *meindifactual* disaksikan. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Abū Manṣūr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Māturidī al-Samarqandī (853-944 M), ahli ilmu kalām dan pendiri mazhab Ahlussunnah; suatu mazhab teologi Islam yang paling banyak penganutnya di dunia, khususnya Indonesia. Bukunya masih banyak berupa tulisan tangan *(al-makhṭūṭāt)*.[10] Ia wafat dan dimakamkan di kota Samarkand.

---

9 Ibid., 97.

10 Harun Nasution, *Theologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1983), 76.

2. Abū Abdillāh ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn Mughīrah ibn Bardizbah al-Jufrī al-Bukhārī, yang terkenal dengan julukan Imam al-Bukhārī yang amat hegemonik dan popular di kalangan akademisi, khususnya dalam bidang studi Hadis, dengan kodifikasi haditsnya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dia lahir di Bukhārā, dekat Samarkand pada 19 Juli 810, dan wafat pada 1 September 870, dimakamkan di kota Samarkand.
3. Timurlenk, pendiri dinasti Timuriyah, cicit Jengis Khan dari Mongolia yang terkenal sebagai penakluk besar ini berkuasa di Asia Tengah khususnya pada 1370 setelah dapat mengalahkan Transoksania dan kemudian menjadikan Samarkand sebagai ibukota. Pada 1402, Timurlenk dengan pasukan Mongol-nya dapat mengalahkan Bayazid, khalifah Turki.[11] Tokoh antagonis ini lahir pada 9 April 1330 di Shahrizab, Uzbekistan, dan wafat pada 18 Februari 1405, dimakamkan di kota Samarkand.
4. Abū Hisyām ibn Abdullāh Ibn Sīnā, seorang imuwan luar biasa. Pada usia muda dia sudah sudah hafal Alquran, menguasai ilmu-ilmu agama dan ahli dalam matematika, logika dan astronomi. Namun yang paling populer dia adalah ahli kedokteran dan filsafat Islam. Bukunya yang berjudul *The Book of Healing* dan *The Canon of Medicine* sampai sekarang masih menjadi rujukan fakultas kedokteran. Ia lahir di Bukhārā, dekat Samarkand dan dimakamkan di Hamadzān.
5. Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaykh Husaynī al-Hasanī al-Uwaisī al-Bukhārī (717-791) yang populer dengan Syeikh Bahāuddīn an-Naqsyabandī, salah seorang wali *quṭb*, pendiri tarekat Naqsabandiah dengan pengikut jutaan kaum Muslim yang tersebar di seluruh pelosok dunia, khususnya Nusantara,

---

11 Alī Muḥammad al-Shalabī, *Al-Dauwlah al- ‘Utmaniyyah: ‘Awāmil an-Nuhūḍ wa Asbāb as-Suquṭ* (Kairo: Maktabat al-Īmān, 2006), 73.

dari segala lapisan, mulai ulama, akademisi, masyarakat umum, baik tua maupun muda. Dia hidup, wafat dan dimakamkan di kota Samarkand.

6. Burhān al-Dīn Nu‘mān ibn Ibrāhīm ibn Khaṭīb al-Zarnujī al-Ḥanafī yang diperkirakan hidup pada abad ke-13. Spesialisasinya adalah ilmu kalam dan tasawuf, termasuk pendidikan Islam, dengan kitabnya yang sangat popular di pesantren-pesantren Nusantara khususnya pesantren tradisional dan menjadi *masterpiece,* yakni *Ta‘līm al-Muta‘allim*. Beliau banyak menuntut ilmu di Bukhārā dan Samarkand yang saat itu merupakan *ka‘bat al-‘ilm* (kiblat ilmu).
7. Al-Faqīh, al-Muḥaddith, Shaikh Abū al-Layth Naṣr ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Samarqandī, yang biasa disebut Abū al-Layth al-Samarqandī dengan kitabnya yang sangat popular di pesantren-pesantren Indonesia, yakni *Qatr al-Ghayth* dan *Tanbīh al-Ghāfilīn* yang kemudian di-*taḥqīq* oleh Abū Aḥmad al-Sayyid al-Arabī ibn Aḥmad ibn Ḥusayn, lantaran banyak hadis lemah dalam kitab tersebut (*Tanbīh al-Ghāfilīn)*. Kitab ini sangat populer di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah dan menjadi referensi utama bagi para dai dan muballigh di Indonesia.
8. Mirzā Muḥammad Turughay ibn Shāhrūkh, cucu Timurlenk, yang terkenal dengan nama Ulugh Beg. Dia adalah cendekiawan muslim khususnya dalam bidang matematika dan astronomi yang sulit dicari tandingannya. Dia telah membangun *observatorium* yang sangat megah, bahkan untuk ukuran sekarang. Ulugh Beg (1394-1449) lahir di Iran dan dimakamkan di Samarkand. Sampai dewasa ini, observatorium yang dibangun Ulugh Beg tetap menjadi referensi bagi studi astronomi.
9. Dan yang penting dalam kaitan dengan pembahasan ini adalah

al-Syeikh Ibrāhīm al-Ghāzī al-Samarqandī, ayah kandung Alī Rahmatullāh (Sunan Ampel),[12] salah seorang ulama yang berjasa menyiarkan agama Islam di Jawa bagian timur. Tentu masih banyak lagi tokoh-tokoh lain, khususnya level lokal, Uzbekistan dan di Asia Tengah. Makam Syeikh Ibrāhīm al-Ghāzī al-Samarqandī terletak di sebelah timur kota Tuban, Jawa Timur, Indonesia.

Sebagaimana disebutkan di atas, Samarkand telah mengenal Islam sejak abad ke-8, tepatnya pada masa Bani Umayyah, yakni pada masa pemerintahan Muāwiyah ibn Abī Sufyān (57/677). Saat itu Khalifah Muāwiyah mengutus putera Usman bin Affan, yaitu Sa'īd ibn Usman, guberur Khurasan untuk mengembangkan Islam dan meluaskan wilayah Islam ke daerah-daerah timur, atau daerah-daerah yang berada di negeri seberang sungai *(Bilād mā Warā'a Al-Nahr)*. Namun, karena resistensi penduduk yang cukup besar, maka penguasaan Samarkand baru terlaksana pada masa pemerintahan Khalifah Walīd ibn Abd al-Malik dengan Qutaibah ibn Muslim sebagai panglima perang.[13] Semenjak itu, kota yang terletak di bagian Asia Tengah ini menjadi bagian penting sejarah kebudayaan Islam di Asia Tengah. Di samping menjadi ibukota, Samarkand juga melahirkan tokoh-tokoh dan pemikir kaliber internasional yang sebagian telah disebutkan di atas.

Kota yang indah ini baru menjadi ibukota pertama kali di

---

12 Kebanyakan para tokoh, bangsawan dan raja di Jawa tidak hanya memiliki satu nama. mereka memiliki nama/gelar terkait dengan statusnya. Demikian juga para wali di Jawa. Misalnya, Sunan Ampel adalah gelar *anumerta* beliau, karena *base camp* dakwahnya di Ampel Dento dan dimakamkan di sana, sedangkan nama *garbopati*/nama pembawaan sejak dilahirkan adalah Ali Rahmatullah

13 A. Syalabi, *Mausuat at-Tarikh wa al-Hadlarah al-Islamiyyah/Sejarah danKebudayaan Islam 2*, terj. Mukhtar Yahya (Jakarta: al-Husna Dzikra, 1997), 169.

bawah dinasti Samaniyyah (874-999). Setelah itu, Samarkand menjadi ibukota Dinasti II Khan dan dinasti Bani Saljuk pada 1081. Selanjutnya, pada 1214 Samarkand jatuh ke tangah Dinasti Khwarezmia dan beberapa tahun kemudian dianeksasi dan dihancurkan oleh Jengis Khan (penguasa Mongol). Namun, ketika cicitnya, yaitu Timurlenk, berkuasa di Asia Tengah bagian utara, kota ini dibangun kembali dengan penuh keindahan. Sampai dewasa ini, bangunan-bangunan indah karya umat Islam pada masa itu masih dapat disaksikan.

Samarkand, kota yang terkenal cantik itu tersapu dari peta dunia Islam pada 1868, ketika raja dari dinasti Qajar Muzoffar al-Dīn ibn Nasr al-Dīn menyerah di bawah kekuasaan Tsar, Rusia. Kemudian, ketika terjadi Revolusi Bolshevik pada 1917, Samarkand dianeksasi oleh penguasa komunis Uni Soviet dan dikuasai hingga 1991. Sekarang, Samarkand menjadi kota besar kedua setelah ibukota Uzbekistan Taskhen.

Sebagai tempat transit para kafilah dagang di jalur sutera darat, posisi dan popularitas kota Samarkand sedikit demi sedikit sejak awal abad Masehi mengalami kemunduran, yakni ketika para pedagang, khususnya dari Cina mengalihkan rute perjalanan mereka (ke Eropa dan Timur Tengah) lewat Laut Cina Selatan menuju Laut Tengah melalui Selat Malaka.

2. Selat Malaka: Pintu Globalisasi

Selat Malaka adalah perbatasan laut *(sea border lines)* Indonesia, Malaysia dan Singapura. Dalam perspektif sejarah perekonomian dunia, Selat Malaka adalah salah satu jalur pelayaran yang amat penting di dunia, sama pentingnya dengan Terusan Suez, terusan Panama, Selat Bosporus dan sebagainya. Selat yang membentang sekitar 800 km dan lebar 1.7 km setiap tahunnya diperkirakan dilalui kurang lebih 70 ribu kapal atau kira-kira 150-

200 kapal tiap hari. Sebagian di antaranya adalah kapal tanki raksasa yang berukuran 180.000 ton atau lebih, yang mengangkut lebih dari 40 persen barang-barang perdagangan negara di dunia.

Sekat Malaka merupakan lintasan terdekat dari Lautan Hindia menuju Lautan Pasifik dan sebaliknya, sehingga menjadi urat nadi perekonomian dunia. Selat Malaka sebenarnya merupakan jalur pelayaran sempit, dangkal dan berbelok-belok tetapi ramai. Pada bagian selat di Singapura yang lebarnya 1,7 km, hanya 1,3 km saja yang bisa dilalui. Selat ini juga merupakan jalur terpendek dari tanduk Afrika dan Teluk Persia ke Asia Timur dan Samudera Pasifik. Selat Malaka bukan semata-mata koridor bagi lalu lintas laut dari timur ke barat atau sebaliknya, tetapi juga menjadi jalur komunukasi lintas selat dan mengintegrasikan daerah-daerah dan negara-negara masing-masing kedua sisi selat. Karena itu, perdamaian dan kestabilan wilayah Selat Malaka merupakan prasarat bagi perkembangan pasokan energi yang lancar dan perdagangan antar bangsa.

Sejak periode kerajaan Hindu-Budha di Indonesia (Sriwijaya, Singasari, Majapahit), Selat Malaka memiliki kedudukan cukup penting dalam dunia perekonomian, khususnya perdagangan dan pelayaran. Salah satu faktor penting yang mendukungnya adalah posisi geografisnya. Keberadaan Selat Malaka yang menghubungkan antara negara-negara di Asia Tenggara, Asia Barat dan Asia Timur memang merupakan faktor utama yang menjadikan Malaka memiliki peran penting dalam jalur perdagangan internasional. Posisi sentral dan strategis ini masih tetap bertahan ketika arus Islamisasi di Nusantara berjalan, lebih-lebih ketika jalur sutera bergeser dari jalur sutera darat ke jalur sutera laut via Selat Malaka.

Salah satu faktor penyebab beralihnya rute perjalanan dagang sutera adalah keamanan. Maka, perjalanan dagang jalur sutra via darat (Asia Tengah) mulai bergeser ke selatan dengan menggunakan sarana laut, dalam hal ini Laut Cina Selatan. Namun pergeseran

ini tidak serta merta mematikan jalur sutera darat. Berpindahnya jalur ini memakan waktu yang berabad-abad. Bahkan ketika Islam masuk ke Asia Tengah pada abad ke-8, Samarkand masih memiliki fungsi dan perannya yang strategis. Dengan mulai beralihnya rute perjalanan jalur sutera ke selatan, pedagang-pedaang di kota-kota lokal Nusantara sedikit demi sedikit mendapat semacam kesempatan untuk unjuk diri dan berperan sebagai pedagang kelas dunia. Bahkan, kota-kota di beberapa pulau Nusantara, khususnya bagian barat, misalnya Sumatera atau Jawa, menjadi tempat transit. Kota-kota tersebut seolah-olah mendapatkan "berkah" dari ramainya peralihan *jalur sutera darat* ke *jalur sutera laut*. Kota-kota penting masa itu yang berkembang di antaranya adalah Aceh dan Pasai,[14] dan beberapa kota di pesisir pantai timur, utara dan barat Pulau Sumatera, dan juga Tuban di Jawa Timur.[15]

Tuban sebagai salah satu kota di bandar kuno Jawa Timur telah memainkan peranan yang penting sejak berabad-abad yang lampau. Sudah sejak lama terjadi perdagangan antara kawasan dunia "barat" dan "timur" yang bersentuhan dengan Tuban. Para pedagang yang melintasai berbagai negara menempuh perjalanan yang amat panjang dan melelahkan didorong untuk memperoleh komoditas dari negeri yang jauh. Para pedagang yang melintasi Asia Tengah, pada umumnya menggunakan unta ketika berada di padang

14 Uka Tjandrasasmita, "Pasai dalam Dunia Perdagangan," dalam *Pasai: Kota Pelabuhan Jalan Sutra (Kumpulan Makalah Diskusi)*, ed. Susanto Zuhdi (Jakarta: Departeman Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1963), 23-dan seterusnya.

15 Edi Sedyawati, dkk., *Tuban Kota Pelabuhan di Jalan Sutera* (Jakarta: Departeman Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1962), 2. Bahkan pada dekade 80-an, di pantai utara Jawa Timur masih banyak ditemukan bangkai kapal yang di dalamnya memuat benda-benda keramik Cina.

pasir; dan menggunakan kuda ketika berada di padang rumput. Sedangkan ketika melalui laut, mereka menggunakan *kapal layar* lewat Laut Tengah, Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan. Dalam jalur perdagangan melalui laut inilah Tuban mengambil peran sebagai cabang atau ranting selat Malaka, sekaligus menjadi tempat transit *Jalur Sutera Laut*.

Sekilas memang memunculkan pertanyaan: mengapa kota Tuban yang tidak berada pada posisi utama jalur sutera laut, dan berada di pantai utara pulau Jawa, menjadi tempat transit sebagian pedagang jalur sutera? Hal ini mudah dijawab, yakni sebagaimana pada *jalur sutera darat*, para pedagang tidak hanya semata-mata berada di jalur utama. Mereka juga membuat ranting-ranting transit perdagangan, seperti kota-kota di Kazakhstan, India Utara, Afghanistan dan lain-lain. Karena itu, Tuban merupakan salah satu kota dari sekian kota cabang atau ranting di *jalur sutera laut* pelayaran perdagangan yang melewati Selat Malaka, selain untuk mengisi komoditas beras Nusantara untuk dibawa ke berbagai belahan dunia.

Dalam perspektif sejarah ekonomi Asia Tenggara, Selat Malaka memiliki posisi dan peran sangat penting, sebagaimana halnya kota Samarkand. Selat Malaka memiliki peran sebagai tempat transit pedagang yang akan melanjutkan niaga ke Cina maupun ke Nusantara. Nusantara, atau tepatnya Selat Malaka, bukan hanya tempat transit, tapi juga merupakan asal komoditas internasional, khusunya beras dan rempah-rempah.

Begitu strategis dan besarnya peran Selat Malaka dalam perdagangan internasional, tidaklah mengherankan ketika kekaisaran Cina bernafsu untuk menguasai kawasan itu. Perdagangan Cina tidak akan merasa aman untuk menuju Eropa dan Arabia ketika Selat Malaka masih dikuasai Siam dan Kamboja. Cina kemudian membangun koalisi dengan Malaka untuk keperluan itu. Berikutnya Sriwijaya, yang memang sudah lama menguasai Selat Malaka, tidak luput pula

menjadi target penghancuran oleh Singasari, Jawa. Singasari bukan hanya ingin menganeksasi bekas-bekas kerajaan Sriwijaya, tetapi juga seluruh tanah Melayu. Maka Singasari mengerahkan pasukan besar yang disebut *Ekspedisi Pamalayu*. Demikian pula, kerajaan Majapahit, dengan *Sumpah Palapa*, berupaya meng-hegemoni Selat Malaka untuk mengamankan wilayah dan perekonomiannya. Sebagaimana diketahui, Majapahit adalah pengendali kemaritiman Asia. Kerajaan Islam Malaka juga berupaya mempertahankan selat ini sebagai penyangga ekonomi kerajaan. Namun, Portugis, yang datang ke kawasan Nusantara, dan memiliki pengetahuan kelautan serta kecanggihan persenjataan militer, dapat mengalahkan kerajaan Islam Malaka. Malaka hancur di tangan Portugis. Demikian pula, Adi Pati Unus, penglima Demak, takluk dua kali melawan Portugis ketika berupaya merebut atau mempertahankan Malaka. Bahkan pada penyerangan yang kedua Adipati Unus wafat dalam peperangan melawan Portugis pada 1521. Dalam petualangannya, Portugis bukan hanya semata-mata berorientasi ekonomis, akan tetapi juga agama. Maka, di Malaka didirikan gereja Katolik yang cukup megah.

Sebagai salah satu kota penting di jalur sutera laut, Tuban yang terletak di pantai utara Jawa Timur telah mengalami perkembangan yang signifikan sejak kurun waktu yang lama. Kota ini telah dikenal dalam sumber-sumber tertulis sejak zaman Hindu-Budha Indonesia dan tetap berperan sampai pada masa awal kolonialisme Barat.

Sejak lama Tuban memang dikenal sebagai daerah pelabuhan, penghubung jalur perniagaan yang menghubungkan antar wilayah bahkan negara sejak zaman kerajaan Kahuripan, Dhaha, Kediri. Pada masa itu, Tuban dikenal dengan nama Kambang Putih.[16] Keadaan ini berlangsung sampai dengan periode jaman kerajan Majapahit bahkan

16 Slamet Muljana, *Menuju Puncak Kemegahan Kerajaan Majapahit* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 201.

sebelumnya, yakni Singasari, Di pelabuhan Tuban inilah pasukan Tartar dari Dinasti Kubilai Khan, Cina-Mongol mendarat pada 1292. Peran Tuban yang lain sebagai kawasan pelabuhan penting di Jawa juga diuraikan oleh Ma Huan, seorang muslim Tionghoa yang menyertai Laksamana Cheng Ho. Menurut Ma Huan, ketika ada orang yang pergi ke Majapahit, khususnya dan ke Jawa umumnya, maka kapal mereka akan berlabuh di Tuban.[17]

Tentang popularitas Tuban, Tom Pires, pelancong asal Portugal, menambahkan bahwa kota ini dikelilingi tembok yang di bagian luarnya terdapat danau berisi air, dan di dalamnya terdapat tanaman *corapeterious*, sebagaimana dilihat Pires di Portugal. Tembok tersebut dilengkapi dengan lubang-lubang pengintai.[18] Sementara itu, para pedagang Cina juga memiliki peran yang penting, dan menjadikan kota tersebut sebagai sel perdagangan. Sebagai sebuah komunitas, mereka kemudian menetap di Tuban. Pada masa tertentu, di kota ini ramai pula transaksi perdagangan yang mempertemukan orang-orang Cina, Eropa, Arab, India, Asia Tengah dan pribumi. Meskipun tidak berada di tempat jalur sutera utama, perkembangan kota dan wilayah Tuban yang melibatkan hubungan antar bangsa itu pada babakan berikutnya berpengaruh besar di Nusantara,[19] khususnya dalam perdagangan, pelayaran dan perkembangan Islam. Jadi, di sini telah berkelindan antara tiga aktifitas: pelayaran, perdagangan dan islamisasi. Kelindan ketiga aktifitas tersebut terjadi pula di Selat Malaka.

Pelayaran dan perdagangan memang telah terlihat secara pesat saat itu. Setidaknya sebagaimana penuturan J. C. van Leur, mulai sekitar abad ke-5 sampai abad ke-12, Lautan Hindia seolah-

---

17 Ibid., 194.

18 Tom Pires, *Suma Oriental, Perjalanan dari Laut Merah ke Cina, dan buku Franscisco Rodrigues*, ed. Armando Cortesao (Yogyakarta: Penerbit Omak, 2016), 247.

19 Ibid., 3.

olah dipenuhi oleh kapal-kapal Cina, India, Arab dan Nusantara. Ketika Arab selatan (Yaman) sudah menjadi wilayah Islam, proses Islamisasi ke timur semakin intensif.[20]

D.G.E Hall (Guru Besar Sejarah Asia Tenggara, Universitas London) menyatakan bahwa jauh sebelum muncul Islam di Arabia, telah terjadi koloni pedagang-pedagang Arab di sepanjang rute dagang antara Laut Merah dan Cina. Kemudian pada periode berikutnya, Islam memberi tenaga gerak baru kepada perkapalan mereka. Pada abad ke-8, mereka cukup banyak di Cina Selatan untuk menduduki Canton, dan pada abad ke-9 mereka sudah berada di Champa.[21] Jadi kelindan antara ketiganya di Nusantara telah terjadi sejak abad ke-8.

Sejak umat Islam, atau tepatnya kesultanan-kesultanan Islam Nusantara, mampu menghegemoni Selat Malaka sebagai pusat kegiatan ekonomi, mereka sekaligus menjadikan Selat Malaka dan kota-kota di selat ini, baik yang terletak di wilayah Semenanjung Malaka maupun di Sumatera sebagai *base camp* Islamisasi Nusantara berikutnya. Dari proses Islamisasi melalui saluran perdagangan berkembang dengan proses amalgamasi, budaya dan politik dan bahkan juga menjadi pusat-pusat kegiatan intelektual Islam. Khusus politik, muncul ketika di wilayah ini berkembang kesultanan-kesultanan Islam. Misalnya kesultanan Samudera Pasai, Aceh, Lamuri, Pideir, Siak Sri Indrapura, Malaka, Johor. Kesultanan-kesultanan Islam ini sebagian bermula dari sisa-sisa kerajaan Hindu atau Budha. Ketika penguasa (raja) memeluk agama Islam ia

---

20 J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society, Essays in Asian Social and Economic History,* second edition (Bandung: Sumur Bandung van Hoeve, 1960), 68. Lihat juga M.A.V. Meilink Roelovosz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago Between 1500 and 1680* (The Hague: Martinus Nijjhoof,), 89. Di sini, Roelofozs secara implisit menyebut peran ekonomi kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa Timur, termasuk Tuban dan Gresik (Giri).

21 D.G.E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara,* terj. Drs. I.P. Soewarsa (Surabaya: Usaha Nasional, tt), 187.

mengubah kerajaan Hindu/Budha tersebut menjadi kesultanan Islam. Namun, ada pula beberapa kerajaan yang kemunculannya langsung bercorak Islam.[22] Tidak diragukan, Islam kemudian berkembang pesat di Nusantara, khususnya Jawa Timur dengan pelabuhan Tuban sebagai "penadah" atau agen para muballigh lewat berbagai saluran di atas. Jarak budaya dan ekonomi antara Selat Malaka dengan Tuban menjadi semakin dekat.

Sebagai pusat kegiatan intelektual, pada periode berikutnya kita lihat misalnya beberapa tokoh sentral pernah melakukan studi agama Islam di wilayah Malaka, misalnya Sunan Bonang, Sunan Giri, Syeikh Wali Lanang (Maulana Ishaq), dan Syarif Hidayatullah. Pada periode berikutnya disusul oleh tokoh-tokoh pemikir Islam, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumaterani, Nuruddin ar Raniri, dan Abdurrauf Sinkel.

Salah seorang tokoh penyebar Islam dan "orang suci" pada abad ke-15 yang hadir di Tuban, sebagaimana disebut di atas adalah Syeikh Ibrahim al-Ghazi as-Samarqandi. Tokoh ini berasal dari Samarkand yang lahir kira-kira pada paruh kedua abad ke-15. Sebagian pendapat menyatakan bahwa Ibrahim Samarqandī, meskipun memakai gelar Samarqandī, bukan asli kelahiran Samarkand, Asia Tengah, melainkan dari Tuylen.[23] Menurut *Berita Tradisi*, silsilah beliau bersambung sampai kepada Nabi Muhammad.

Sebelum perjalanannya menuju Tuban Ibrahim al-Ghazi al-Samarqandī merupakan tokoh muballigh yang berhasil menyiarkan Islam di wilayah Champa, Kamboja selatan. Meskipun awalnya mendapat resistensi, namun dengan ketekunannya, raja Champa mengapresiasinya,

---

22 Ahwan Mukarrom, *Sejarah Islam Indonesia I* (Buku Perkuliahan Program S-I Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab) (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014), 102-dan seterusnya.

23 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Ampel : Guru Para wali di Jawa dan Perintis pembangunan Kota Surabaya* (Surabaya: Jawa Pos, 2004), 165.

dan masuk Islam. Ibrahim al-Ghazi as-Samarqandī kemudian dinikahkan dengan salah satu puterinya, Dewi Candrawulan. Dari perkawinannya dengan Candrawulan, menurut berita-berita tradisional, Ibrahim al-Ghazī as-Samarqandī dikaruniai dua orang putera. Masing-masing adalah Ali Rahmatullah (Sunan Ampel = gelar anumerta Jawa) dan Ali Murtadla (Raden santri Ali Murtolo = gelar Jawa). Dengan ditemani dua puteranya dan seorang keponakannya, Raden Burereh, putera raja Champa yang baru, al-Samarqandī berangkat ke Jawa Timur, dan mendarat di pelabuhan besar kerajaan Majapahit, Tuban.

Kedatangan Ibrahim al-Samarqandī dan rombongan sebenarnya bukan ke Tuban, melainkan ke kerajaan Majapahit untuk menjenguk adik iparnya, Dewi Candrawati yang menjadi permaisuri raja Majapahit (Brawijaya V). Namun belum kesampaian maksud tersebut, Allah sudah memanggilnya. Dia wafat dan dimakamkan di Gisikharjo, Tuban. Hingga dewasa ini makamnya menjadi salah satu tujuan wisata religi di Jawa, di samping makam para wali yang dipercaya tergabung dalam "Dewan Wali Songo."

Meskipun makam beliau sampai saat ini menjadi salah satu target wisata religi "Wali Songo" yang sangat populer, ternyata secara tradisional masyarakat kebanyakan tidak memasukkan nama beliau dalam Dewan Wali Songo. Hasanu Simon[24] menyatakan bahwa Wali Songo adalah Enam Dewan Wali yang mendapat tugas utama untuk dakwah Islam di Jawa dari Sultan Muhammad al Jalabī (1379-1421), sultan kelima Imperium Turki Usmānī. Menurutnya dari enam Dewan tersebut, tidak satupun ada daftar yang mencantumkan nama Ibrāhīm al-Samarqandī sebagai salah satu anggota Dewan Wali Songo.[25]

---

24 Hasanu Simon adalah seorang Guru Besar Fakultas Kehutanan Unuiversitas Gajah Mada, Yogyakarta.

25 Menurut Hasanu Simon, enam Dewan Wali Songo tersebut adalah sebagai berikut: Dewan Wali Songo *angkatan kesatu* (1404-1421) dengan personalia: (1) Maulana Malik Ibrahim, dari Turki atau Ngerum; (2) Maulana Ishaq, dari Samarkand; (3) Maulana Jumadil Kubro, dari Mesir; (4) Mau-

3. Penutup: Dari Malaka Ke Samarkand Sampai Madinah

Benar adanya bahwa salah satu faktor penyebab akselerasi dakwah Islam di berbagai kawasan adalah "ekonomi." Pelabuhan-pelabuhan penting yang merupakan pusat kegiatan ekonomi kemaritiman pada saat itu sangat memegang peranan penting karena hampir dapat dipastikan kegiatan antar Negara dan antar pulau lebih intens ketimbang kegiatan intern pulau. Dengan demikian, siapapun atau kekuatan apapun yang mampu menguasai laut (pelabuhan), atau lebih umum "pusat kegiatan ekonomi" dialah yang memiliki potensi untuk menghegemoni beberapa hal pokok: politik, ekonomi, budaya dan bahkan penyebaran agama. Dalam tulisan ini, diajukan beberapa contoh akselerasi dakwah agama Islam lewat beberapa kasus penguasaan di pusat kegiatan ekonomi.

Pertama, Selat Malaka. Sebagaimana dipaparkan di atas,

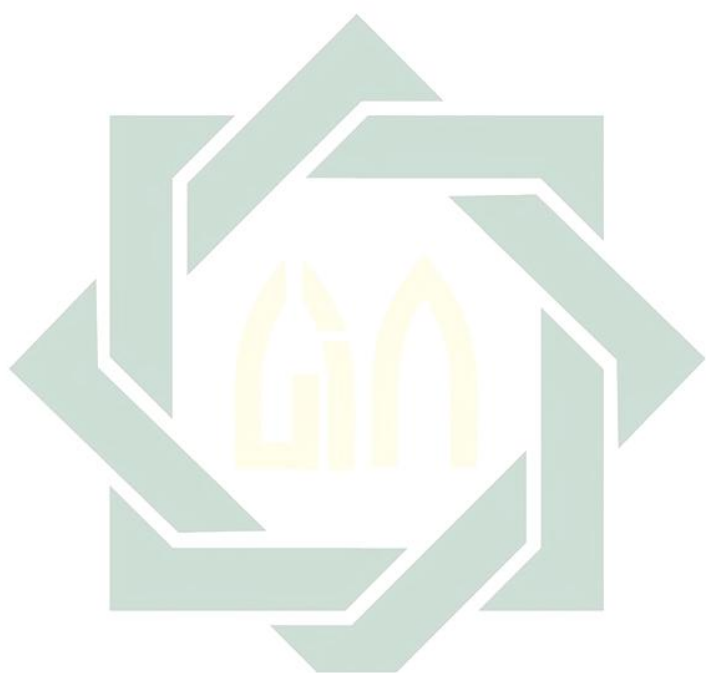
---

lana Muhammad al-Magribi, dari Marokko, di Jawa disebut dengan dialek Ki Ageng Gribig; (5) Maulana Malik Israil, dari Turki; (6) Maulana Muhammad Ali Akbar, dari Persia; (7) Maulana Hasanuddin, dari Palestina; (8) Maulana Aliyuddin, dari Palestina; (9) Syeikh Subakir dari Persia. *Angkatan kedua* (1421- 1436) dengan personalia: (1) Sunan Ampel; (2) Maulana Ishaq; (3) Maulana A. Jumadil Kubro; (4) Muhammad Ali Maghribi; (5) Maulana Malik Israil; (6) Maulana Ali Akbar; (7) Maulana Hasanuddin; (8) Maulana Aliyuddin; (9) Syeikh Subakir. *Angkatan ketiga* (1436-1463) dengan personalia: (1) Sunan Ampel; (2) Maulana Ishaq; (3) Maulana Jumadil Kubro; (4) Muhammad Ali Maghribi; (4) M. Ja'far Shadiq; (6) Syarif Hidayatullah; (7) Maulana Hasanuddin; (8) Maulana Aliyuddin; (9) Syeikh Subakir. *Angkatan keempat* (1463-1466) dengan personalia: (1) Sunan Ampel; (2) Sunan Bonang; (3) Maulana A. Jumadil Kubro; (4) Maulana Ali Maghribi; (5) Ja'far Shadiq; (6) Sunan Gunung Jati; (7) Sunan Giri; (8) Sunan Drajad; (9) Sunan Kalijogo. *Angkatan kelima* (1466-1478) dengan personalia: (1) Sunan Giri; (2) Sunan Ampel; (3 Sunan Bonang; (4) Sunan Kudus; (5) Sunan Gunung Jati; (6) Sunan Drajad; (7) Sunan Kalijogo; (8) Raden Fattah; (9) Fathullah Khan. *Angkatan keenam* (1478 -) dengan personalia: (1) Sunan Giri; (2) Sunan Ampel; (3) Sunan Bonang; (4) Sunan Kudus; (5) Sunan Gunung Jati; (6) Sunan Drajad; (7) Sunan Muria; (8) Sunan Kalijogo; (9) Sunan Pandanarang. Lihat Hasanu Simon, *Misteri Syeikh Siti Jenar: Peran Walisongo Dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 64.

Malaka dan selatnya memegang peran penting, khususnya di bidang ekonomi. Selat Malaka menghubungkan wilayah-wilayah yang memiliki pelabuhan besar atau kecil di berbagai belahan dunia. Ketika umat Islam di wilayah sekitar ini mampu menguasainya, perkembangan agama Islam terlihat intensif. Ternyata, pola demikian ini, yakni penguasaan umat Islam atas pusat kegiatan ekonomi kemaritiman, tidak hanya terjadi di Selat Malaka. Beberapa pelabuhan dunia memiliki pola yang serupa, mulai dari Afrika Utara (Maroko), Afrika Barat, Afrika Selatan, Teluk Aden, Teluk Benggala, Goa sampai Malaka dan berlanjut ke Maluku. Dengan penguasaan umat Islam atas beberapa pusat kegiatan ekonomi dunia, terlihat bahwa hakekat globalisasi saat itu (sebelum kedatangan penjajah Portugis) adalah Islam.

Kedua, Samarkand. Kota ini memiliki posisi strategis sebagai tempat transit para saudagar, pedagang yang melakukan kegiatan perniagaan di *jalur sutera darat*, pulang balik dari Chang-an di Cina ke Konstantinopel dan Eropa dan sebaliknya. Sebagai kota tua yang memiliki popularitas tinggi dan posisi strategis sebagai penghubung Barat dan Timur, tidaklah mengherankan jika beberapa kekuatan besar berlomba-lomba untuk menancapkan kekuasaannya di Samarkand. Umat Islam ternyata baru bisa meng-hegemoni Samarkand atau Asia Tengah secara lebih luas ketika Muslim ibn Qutaibah mampu menguasai wilayah ini. Dari Samarkand muncul pemikir-pemikir dan tokoh-tokoh Islam kelas dunia. Dari Samarkand, Islam dan ilmu pengetahuan berkembang ke berbagai wilayah, termasuk ke Asia Tenggara. Isu global yang terjadi saat itu adalah Islam.

Ketiga, Konstantinopel**.** Kota ini memiliki posisi yang amat strategis di berbagai bidang; ekonomi, budaya, poilitik dan keamanan. Bukan hanya itu, kota ini juga menghubungkan benua Eropa dan Asia yang kaya. Khusus di bidang ekonomi, posisi strategis ini terlihat pada ketergantungan bangsa Eropa kepada komoditas Asia

yang biasanya diperoleh di Konstantinopel (selat Bosporus) dan di Yerussalem. Ketika Sultan Muḥammad *al-Fātiḥ* (populer dengan Sultan Mehmed II) merebut kota Konstantinopel selat Bosporus, dan mengubah nama kota itu dengan Istanbul, dapat dipastikan bangsa Eropa terembargo sedemikian rupa dan terjepit pada kondisi alam yang amat ekstrem. Orang-orang Eropa yang terbiasa hidup nyaman dengan fasilitas kekaisaran Romawi Timur (Byzantium) seolah-olah mendapat hak-hak istimewa dari kaisar, menjadi sangat menderita lantaran blokade Turki Usmānī di Selat Bosporus. Dengan penguasaan Muḥammad al-Fātiḥ atas Konstantinopel dan Selat Bosporus, dan masih dikuasainya Semenanjung Iberia oleh beberapa penguasa Islam, maka isu global yang muncul saat itu, bahkan untuk beberapa abad sesudahnya, adalah "Islam."

Nasib malang yang dialami oleh orang-orang Eropa tersebut barulah dapat teratasi setelah seluruh kekuatan Kristen Eropa dibantu oleh Kristen Yerussalem bersama-sama di bawah komando duet suami-isteri Raja Ferdinand dan Ratu Issabela berhasil memukul umat Islam dan dapat melakukan balas dendam, *Reconquista* (pembunuhan massal terhadap kaum Muslim di Andalusia). Untuk menjangkau Asia dalam rangka mendapatkan komoditas pokok, mereka, khususnya orang-orang Portugis, tidak lagi melewati Selat Bosporus, melainkan harus melalui Afrika Utara (selat Gibraltar, *Jabal Ṭāriq*), ke Afrika Barat, Afrika Selatan, Teluk Aden, Teluk Benggala-Gujarat (India Barat), Malaka dan terakhir di Goa. Ketika Selat Malaka mereka kuasai pada 1511, pupuslah isu global Islam. Globalisasi berikutnya adalah westernisasi.

Keempat, Madinah. Nabi Muhammad saw. memindahkan basis dakwah Islam dari Mekah ke Yasrib (Madinah) tentu bukan semata-mata upayanya sendiri. Penetapan tempat baru tersebut juga dituntun oleh wahyu. Dalam sebuah hadis dinyatakan: "Aku bermimpi berhijrah dari Mekah ke suatu negeri yang memiliki banyak pohon kurma,

pikiranku mengarah bahwa yang dimaksud adalah al-Yamāmah atau Hajar, tetapi ternyata Yasrib (Madinah)" (Hr: Bukhārī).[26]

Basis dakwah yang baru ini secara ekonomis sangat menguntungkan Nabi Muhammad dan umat Islam. Sebagaimana diketahui, kaum Quraisy memiliki rute tetap dalam perjalanan dagang mereka, yakni pada musim dingin perjalanan menuju ke selatan (Yaman), dan pada musim panas perjalanan dagang mereka menuju ke utara (Syām, termasuk Yerussalem), yang dekat dengan Konstantinopel. Sementara dalam rute ini, kota Madinah berada di tengah jalur perjalanan antara Mekah dan Syām. Dengan dikuasainya Madinah, praktis perdagangan Quraisy terganggu dan tidak lancar. Hal ini setidaknya terlihat pada kasus Perang Badar, yakni suatu kontak senjata yang disebabkan faktor ekonomi. Nabi Muhammad mencegat kafilah dagang Quraisy yang kebetulan sedang kembali dari Syām. Hal ini dilakukan lantaran banyak keluarga kaum Muslim di Mekah yang mendapat siksaan dan banyak harta benda kaum Muslim di Mekah dijarah sedemikian rupa oleh orang-orang musyrik Mekah.[27] Dengan penguasaan atas Madinah maka isu global di Arabia saat itu adalah Islam.

26 M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW Dalam Sorotan al-Quran dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 503.

27 Ibid., 502.

Daftar Pustaka

Babad Tanah Jawi. *Mulai dari Nabi Adam Sampai Dengan 1647*. Versi Meisma, dan versi Olthof. Terj. Sumarsono.

Bauer, Susan Wise. *Sejarah Dunia, Abad Pertengahan: Dari Pertobatan Konstantinus sampai dengan Perang Salib Pertama,* terj. Aloysius Prasetyo. Jakarta: PT Elex Media Komputika, 2016.

Hall. D.G.E. *Sejarah Asia Tenggara*. Terj. Habib Mustopo. Surabaya: Usaha Nasional, t.t.

Joko Nugroho, Irwan. *Majapahit, Peradaban Maritim, Ketika Nusantara Menjadi Pengendali Pelabuhan Dunia*. Jakarta: Nuswantoro, 2012.

Mukarrom, Ahwan, *Sejarah Islam Indonesia I (Dari Islamisasi Sampai Dengan Periode Kerajaan-Kerajaan Islam Nusantara*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014.

Muljono, Slamet. *Menuju Puncak Kemegahan Kerajaan Majapahit*. Yogyakarta: LKIS, 2001.

Nasution, Harun. *Theologi Islam, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.

Pires, Tom. *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah Menuju ke China, dan Buku Fransisco Rodrigues*. Ed. Armando Cortesao. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Roelofozs, M.A.V. Meilink. *Asian Trade and European Influence in Indonesian Archipelago Between 1500-1680*. The Hague: Martinus Nijjhoff, 1960.

Sedyawati, Edy. *Tuban Kota Pelabuhan di Jalur Sutera*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1963.

Sen, Tha Ta. *Cheng Ho*: *Penyebar Islam ke Nusantara*, terj. Abdul Kadir. Jakarta: Kompas, 2010.

Shalabī, 'Alī Muḥammad. *Al-Daulah al-'Uthmāniyyah: 'Awāmil al-Nuhūḍ, Wa Asbāb al-Suqūṭ*. Kairo: Maktabah al-Imam, 2006.

Shihab, M. Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan al Quran dan Hadits-Hadits Shahih*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Simon, Hasanu. *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo Dalam Mengislamkan Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Shalabi, Ahmad. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Terj. Mukhtar Yahya. Jakarta: al-Husna Dzikra, Jakarta, 1997.

Sjamsudduha. *Sejarah Sunan Ampel: Guru Para Wali dan Perintis Pembangunan Kota Surabaya*. Surabaya: Jawa Pos, 2004.

Tjandrasasmita, Uka. "Pasai dalam Dunia Perdagangan." Dalam Susanto Zuhdi, *Pasai Kota Pelabuhan Jalur Sutera*. Kumpulan Makalah Diskusi. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1963.

van Leur, J. C. *Indonesian Trade and Society, Eassys in Asian and Economic History*. Second Edition. Bandung: Sumur Bandung, 1960.

TAREKAT NAQSHABANDIYAH: DARI UZBEKISTAN KE INDONESIA

Shonhaji Sholeh

Pendahuluan

Tarekat Naqshabandiyah, sebagai komunitas kaum sufi, baik sebagai tarekat yang berdiri sendiri, atau bergabung dengan tarekat lain, Tarekat Qadiriyah-Naqshabandiyah, cukup dikenal di Indonesia. Pengaruhnya meluas di seluruh wilayah Indonesia, terutama di daerah pedesaan. Organisasi, atau lebih tepat dikatakan sebagai paguyuban, yang para pengikutnya sebagian besar kalangan orang tua, berasal dari dari Uzbekistan, Asia Tengah.[1] Tarekat Naqshabandiyah didirikan oleh Shaykh Muḥammad ibn Muḥammad Bah**ā' al-Dīn** al-Uwais**ī** an-Naqshaband**ī, yang hidup antara tahun 717**–791 atau 1317–1389, di dekat Bukh**ā**r**ā**, Uzbekistan. Dari negara ini, Tarekat Naqshabandiyah kemudian menyebar luas ke Asia, termasuk Indonesia, dan sebagian Eropa.

1 Dalam beberapa tulisan disebutkan, Bukhārā, tempat kelahiran al-Naqshabandī, berada di Yugoslavia. Lihat Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadhani, 1995), 319.

Tarekat: Organisasi Kaum Sufi

Tarekat adalah sebuah organisasi tasawuf di bawah pimpinan seorang Shaykh yang menerapkan ajarannya, berupa dzikir, ingat dan menyebut asma Allah, pada para pengikutnya. Tarekat juga dimaksudkan sebagai suatu jalan atau metode atau cara yang diikuti calon sufi dalam mencapai tingkat *ma'rifat*, yakni dekat dengan Allah dan memiliki kemampuan bisa selalu melihat-Nya. Calon sufi ini biasa disebut *s***ā***lik*, adalah orang yang meniti jalan sufistik. Beberapa tarekat yang jumlahnya hingga puluhan, secara umum terbagi menjadi dua. Pertama, tarekat *mu'tabarah*, yakni tarekat yang ajaran-ajarannya diyakini berasal langsung dari Rasulullah, yang bisa dibuktikan dengan mata rantai sanadnya bersambung hingga Rasulullah. Sedangkan yang kedua, tarekat *ghairu mu'tabarah*, yang ajaran-ajarannya dirumuskan sendiri oleh pendirinya.[2]

Hampir semua ahli Sufi sependapat, bahwa tarekat itu termasuk bagian dari ilmu *muk***ā***shafah*, yakni ilmu yang mengantarkan seseorang ke dalam kondisi yang bisa berhubungan dengan Allah secara terbuka. Ilmu ini dapat memancarkan cahaya ke dalam hati orang itu, sehingga segala hal yang ada di balik rahasia bisa terbuka, tanpa penghalang sedikitpun. Untuk bisa mencapai ilmu ini, diperlukan *riy***āḍa***h*, yakni latihan batin dan perjuangan melawan hawa nafsu. Dengan mengikuti jalan seperti itu secara sungguh-sungguh, maka sedikit demi sedikit semua hal yang gaib yang ada di

2 Para Ahli Tasawuf pada umumnya mendasarkan kata tarekat pada bahasa Arab, *ṭarīqah*, berarti jalan, yang terdapat dalam al-Qur'an Surat al-Jinn, 15, yang menyatakan, barangsiapa yang secara *istiqāmah* (terus-menerus) berada dalam *ṭarīqah*, dia akan mendapatkan jaminan rizki yang melimpah. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid 15, Juz 29 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 184-185. Selanjutnya baca Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*(Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 5. Ahmad Tafsir, "Tarekat dan Hubungannya dengan Tasawuf," dalam Harun Nasution (ed.). *Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyyah*: *Sejarah, Asal-usul dan Perkembangannya* (Tasikmalaya: IAILM, 1990), 129.

balik dinding *ḥijāb*, bisa tersingkap.[3]

Seperti diketahui, agama memiliki tiga aspek penting, yakni *Islām*, *Īmān* dan *Iḥsān*. Aspek Islam terdiri dari lima rukun: shahadat, shalat, zakat, puasa dan haji. Aspek ini dibahas secara rinci dalam ilmu fikih. Sedangkan aspek Iman terdiri dari 6 rukun: Allah, Malaikat, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari akhir dan takdir. Aspek ini banyak diuraikan secara lebih rinci dalam ilmu tauhid atau ilmu kalam. Sementara pernyataan tentang Ihsan, dalam perkembangannya, melahirkan banyak pendapat tentang bagaimana cara menyembah Allah seolah melihat-Nya. Atau setidaknya ada kesadaran, bahwa Allah senantiasa mengawasi atau melihat kita.[4]

Dalam hal ini, tarekat memilih dan menggunakan suatu cara untuk bisa mendekatkan diri kepada Allah dan memiliki kesadaran selalu berada dalam pengawasan Allah. Di antara cara-cara itu adalah 1) Cara dzikir yang digunakan Tarekat Qadiriyah dengan kalimat *Lā ilāha illā Allāh* (tiada tuhan selain Allah), dengan gerakan dan penghayatan untuk mengalirkan kalimat itu, ditarik dari pusar ke bahu kanan terus ke otak dan memasukkan kata akhir, Allah, ke dalam hati dan tempatnya ruh.[5] 2) Cara dzikir yang digunakan Tarekat Naqshabandiyah dengan kalimat Allah, Allah, yang dilakukan dengan memejamkan mata, lalu lidah ditekuk dan disentuhkan ke langit-langit mulut, dengan mulut tertutup rapat, kemudian hati mengucapkan Allah sebanyak 1000 kali yang dipusatkan pada *laṭīfah-laṭīfah*, atau pusat-pusat kesadaran manusia. Ini dilakukan sedikitnya 5000 kali dalam sehari.[6]

---

3 Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Cairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1333), 16-20.

4 Musṭafā al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī* al-Tashrī' al-Islāmī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978), 53.i

5 Lihat Ismā'īl ibn Muḥammad al-Qādirī, *Al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah fī al-Ma'asiri wa Awrād al-Qādiriyyah* (Cairo: Mashhad al-Ḥusayn, t.t.), 21.

6 Lihat Syaikh Jalaluddin. *Sinar Kecemasan*, Jilid I (Ujungpandang: PPTI, 1975), 35.

Ada lagi ajaran tarekat tentang *wuqūf qalbī*, *wuqūf zamanī* dan *wuqūf 'adadī*. *Wuqūf qalbī* adalah menjaga gerakan hati untuk selalu mengingat dan menyebut Allah. Sedangkan *wuqūf zamanī* adalah memperhatikan perjalanan waktu untuk tidak melewati waktu tanpa mengingat Allah. Sementara *wuqūf 'adadī* adalah dzikir dengan jumlah yang diupayakan selalu dalam hitungan ganjil, seperti 1, 3, 5, 21 dan seterusnya, karena hitungan ganjil merupakan kesenangan Allah.[7]

Ajaran tasawuf yang berorientasi pada batin seperti itu tentu kemudian mendapatkan tantangan dari dunia Barat. Doktrin kesederhanaan dan *tawakkal,* berserah kepada Allah, sangat bertentangan dengan paham materialisme dan hedonism yang sangat kental dengan gaya hidup Barat. Prinsip ikhlas dan sabar kian terdesak oleh konsep profesionalisme dalam bekerja. Aktualisasi konsep tasawuf untuk menghadapi peradaban baru berlangsung dengan kebangkitan dilakukan oleh Muhammad Iqbal pada 1938. Dia adalah seorang filsuf Muslim yang mendukung kehidupan sufistik, namun juga memberikan pencerahan terhadap ajaran tasawuf dengan spirit jihad, yang aktif dan dinamis.[8]

Para cendekiawan Muslim yang lain, seperti Seyyed Hossein Nasr dan Fazlur Rahman, juga menganggap perlu reaktualisasi pemikiran tasawuf untuk disesuaikan dengan peradaban modern. Sebenarnya, sufisme itu sendiri, menurut Hamka, bukan membenci dunia atau meninggalkan kehidupan umum dalam masyarakat, namun memperkokoh jiwa dan kepribadian dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Sufisme tidak menjauhi kehidupan nyata, tetapi justeru menyatu dengan masyarakat. Dengan demikian, dalam doktrin tasawuf, menurut Hamka, mendekatkan diri kepada Allah

7 Lihat Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis tentang Mistik*, 334.

8 Lihat Luce-Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, terj. Cet. III (Bandung: Mizan, 1989), 25-33.

tidak harus di masjid atau di tempat-tempat sunyi.[9]

Oleh karena itu, tujuan mengamalkan tarekat adalah (1) untuk melakukan latihan batin, atau *riy***āḍa***h*, dan berjuang melawan hawa nafsu, atau *muj***ā***hadah*, membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan diisi dengan sifat-sifat terpuji, melalui perbaikan akhlak dalam berbagai aspek; (2) untuk mewujudkan rasa senantiasa ingat kepada Allah dengan cara mengamalkan wirid dan dzikir yang dibarengi dengan terus menerus dilakukan; (3) Untuk menimbulkan rasa takut kepada Allah, sehingga bisa memunculkan upaya untuk menghindar dari segala pengaruh duniawi yang bisa menyebabkan lupa kepada Allah. 4) Untuk bisa mencapai tingkat *ma'rifat*, atau melihat Allah.[10]

Beberapa tarekat yang terkenal adalah (1) Tarekat Naqshabandiyyah yang didirikan dan di-*nisbah*-kan (dikaitkan) dengan Shaykh Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Bukh**ā**r**ī** al-Naqshaband**ī**, yang lahir pada tahun 718 H, dan wafat pada tahun 791 H. (2) Tarekat Q**ā**diriyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh 'Abd al-Q**ā**dir al-Jail**ā**n**ī**, lahir pada tahun 470 atau 1164 di Baghdad dan wafat pada tahun 561 H. atau 1164. (3) Tarekat Rif**ā'**iyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh Aḥmad ibn Ab**ū** **a**l-Ḥasan al-Rif**ā'ī**. Wafat pada tahun 570 H. atau 1175 M. (4) Tarekat Suhrawardiyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh Ab**ū** **al-Ḥ**asan 'Al**ī** **ibn** al-Suhr**ā**ward**ī** yang wafat pada tahun 638 H. atau 1240 M. (5) Tarekat Sh**ā**dhiliyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh Ab**ū** **al-Ḥ**asan 'Al**ī** **ibn** 'Abdull**ā** **ibn** 'Abd al-Jabb**ā**r al-Sh**ā**dhil**ī** yang wafat pada tahun 656 H. atau 1256 M. (6) Tarekat Aḥmadiyyah yang didirikan Shaykh Aḥmad

9 Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 92. Juga lihat Hamka, *Tasawuf dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 186.

10 A. Wahib Mu'thi, *Tarekat, Sejarah Timbulnya, Macam-macam, dan Ajaran-ajarannya* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.t.), 14.

al-Badawī yang wafat pada tahun 675 H. atau 1276 M. (7) Tarekat Maulawiyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī, wafat pada tahun 672 H. atau 1273 M. (8) Tarekat Ḥaddādiyyah yang didirikan dan dinisbahkan kepada Shaykh ʻAbdullāh al-Baʻlawī Ḥaddād al-Hamdānī wafat 1095 H.[11]

Tarekat Naqshabandiyah: Sebuah Gerakan Batin

Tarekat Naqshabandiyah, merupakan salah satu di antara beberapa tarekat yang dianggap sebagai tarekat *muʻtabarah*. Nama tarekat ini di-*nisbah*-kan (dikaitkan) dengan pendirinya, seorang sufi besar, Shaykh Muḥammad bin Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Uwaisī al-Bukhārī al-Naqshabandī al-Husainī, yang kemudian lebih dikenal dengan Shaykh al-Naqshabandī di Bukhārā, Uzbekistan, pada abad 14. Dia lahir di sebuah kampung dekat Bukhārā di Uzbekistan pada tahun 718 H/1317 M. dan wafat pada pada tahun 791 H/1389 M. dan dimakamkan di sana. Sejak masih bayi, Shaykh al-Naqshabandī diadopsi sebagai anak spiritual oleh salah seorang guru spiritual Khawajagan, yaitu Bābā Muḥammad Sammāsī.[12]

Sammasi merupakan guru spiritualnya yang pertama, yakni ketika al-Naqshabandī mulai belajar ilmu tasawuf pada usia 18 tahun. Dari hubungannya dengan penerus Sammasi, yaitu Amīr Sayyid Kullal al-Bukhārī (Wafat 772 H./1371 M), al-Naqshabandī belajar menjadi seorang sufi, dan kemudian mendirikan Tarekat Naqshabandiyah. Selain dikenal sebagai Tarekat Naqshabandiyah, tarekat ini terkadang juga disebut Tarekat Khawajagan, yang di*nisbahkan* kepada nama Shaykh ʻAbd al-Khāliq Ghujdawānī, wafat 1220 M., yang merupakan kakek spiritual al-Naqshabandī yang keenam.[13]

---

11 Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 15.

12 Lihat Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadhani, 1995), 319.

13 Lihat Najm al-Dīn Amīn al-Kurdī, *Tanw*īr *al-Qul*ū*b fi Mu*ʻā*malati ʻAll*ā*m al-*

Kelahiran Tarekat Naqshabandiyah dituturkan sendiri oleh pendirinya, Shaykh Naqshaband dalam sebuah cerita. “Pada suatu hari aku dan sahabatku sedang ber- *murāqabah*, Lalu pintu langit terbuka dan gambaran *mushāhadah* (bersaksi berhadap-hadapan) hadir kepadaku lalu aku mendengar suara, ‘Tidakkah cukup bagimu untuk meninggalkan orang-orang, sedangkan kamu hadir ke Hadhrat Kami secara seorang diri’”. Suara itu menakutkan sehingga menyebabkan aku lari keluar rumah. Kemudian aku lari ke sebuah sungai dan terjun ke dalamnya. Aku membasuh pakaianku lalu melaksanakan shalat dua raka’at dalam suasana yang tidak pernah aku alami, merasakan seakan aku sedang shalat dalam haribaan-Nya. Semuanya terbuka dalam hatiku secara *kashaf*. Seluruh alam lenyap dan aku tidak menyadari semua hal lain kecuali sholat dalam haribaan Nya.[14]

Mula-mula aku mendapat sebuah pertanyaan, “Mengapa engkau mau memasuki jalan ini?”

Aku menjawab, “Agar apa pun yang aku katakan dan kehendaki bisa terwujud. ”

Aku menerima jawaban, “Itu tidak akan terjadi. Apapun yang Kami katakan dan apapun yang Kami kehendaki itulah yang akan terwujud. ”

Dan aku pun berkata, “Aku tidak dapat menerimanya, aku mesti diizinkan untuk mengatakan dan melakukan apapun yang aku kehendaki, atau aku tidak mau jalan ini. ”

Lalu aku menerima jawaban, “Tidak. Apapun yang Kami mau ia akan dikatakan dan apapun yang Kami mau ia akan dilakukan. Maka itulah yang mesti dikatakan dan dilakukan.”

Dan sekali lagi aku katakan, “Apa saja yang aku katakan dan

Gyuyūb (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 506-508 dan J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), 62-63.

14 “Tarekat Naqsyabandiyah”, https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016

apa saja yang aku lakukan adalah apa yang mesti terwujud. ”

Lalu aku ditinggalkan seorang diri selama lima belas hari sehingga aku merasa sedih dan dalam tekanan yang berat, Kemudian aku mendengar suara, “Wahai Bahauddin, apapun yang kamu inginkan akan Kami berikan.”

Dengan sangat gembira aku katakan, “Aku ingin diberi suatu jalan tarekat yang akan menghubungkan siapapun yang mengikutinya sampai ke Hadirat Yang Maha Suci. Dan aku telah mengalami *mushahadah* yang hebat dan mendengar suara, “Engkau telah diberi apa yang engkau minta.”[15]

Cerita di atas merupakan ilham, sebagai sebuah perintah yang diterima Shaykh Naqshabandī, untuk mengajarkan tarekat kepada orang banyak dan sekaligus menjadi pemimpin mereka. Cerita berdasarkan ilham tentu tidak bisa dipertanggung-jawabkan secara ilmiah, namun dalam dunia tasawuf, hal itu bisa dianggap sebagai sumber informasi yang harus diyakini sebagai sesuatu yang sahih yang tidak perlu diragukan lagi dan harus diikuti oleh para pengikutnya.

Dasar Ajarannya

Dasar ajaran Tarekat Naqshabandiyah adalah 11 ajaran pokok. Delapan ajaran berasal dari Bahasa Persia yang bersumber dari Shaykh Abd al-Khāliq al-Gajdawanī, yakni *huwash dardam, nadzar barqadam, safar darwathan, khalwat dar anjaman, yadkarad, baz kasht, nakahdasht*. Dan tiga ajaran bersumber dari Shaykh Akbar Sayyid Muḥammad Bahā’ al-Dīn al-Naqshabandī, yaitu *wuqūf zaman*ī, *wuqūf ‘adad*ī *dan wuqūf qalb*ī. Penjelasannya secara rinci adalah sebagai berikut:[16]

15 “Tarekat Naqsyabandiyah”, https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016

16 “Tarekat Naqsyabandiyah”, https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016

Huwash dardam, berarti memelihara nafas saat keluar, saat masuk, serta di saat antara keluar dan masuk. Hal ini dilakukan agar hati terus hadir bersama Allah dalam setiap desahan nafas yang keluar. Karena setiap nafas yang keluar masuk dengan dengan selalu hadir bersama Allah merupakan nafas yang hidup dan sampai kepada Allah. Lalu setiap desahan yang keluar masuk dalam keadaan lupa, meruapakan nafas yang mati dan telah terputus dari Allah.

Nadzar barqadam, berarti seorang yang sedang meniti jalan ruhani ketikaberjalan tidak boleh mengarahkan pandangannya kecuali hanya kea rah bawah. Juga ketika duduk, dia hanya dibenarkan memandang apa yang ada di hadapannya saja. Sebab pandangan yang diarahkan kepada lukisan atau ukiran yang beraneka warna akan mengganggu konsentrasinya dan menghalangi dirinya untuk bisa berjalan lurus.

Safar darwathan, berarti mengalihkan diri dari sifat-sifat kemanusiaan yang serba kekurangan menuju sifat-sifat kemaharajaan yang serba sempurna. Karenanya seseorang yang sedang meniti jalan ruhani *(salik*) harus mengoreksi pribadinya lebih dulu, apakah di dalam hatinya masih tersisa kecintaan pada makhluk? Apabila dia mengetahui kalau dia masih seperti itu, maka dia harus segera menghilangkannya.

Khalwat dar anjaman, yaitu berkhalwat (menyendiri) dalam keramaian. Maksudnya, hati seorang *salik* harus selalu hadir bersama Allah dalam setiap bergerak. Dia merasa tidak bersama makhluk, meski dia berada di tengah orang banyak. Khalwat itu sendiri ada dua macaam. Pertama khalwat dhahir, yang dilakukan dengan cara membuat tempat tinggalnya jauh dari jangkauan orang lain. Kedua khalwat batin, yaitu batinnya harus selalu bertemu dan menyapa rahasia-rahasia Yang Haqq, meski secara lahir dia bersama banyak orang.

Yadkarad, berarti mengulang-ulang dzikir secara terus menerus, baik dengan menyebut Dzat Nya, seperti Ya, Allah, atau dengan cara menafikan adanya tuhan-tuhan lain dan menetapkan, hanya Allah, Tuhan

yang berhak disembah. Hal ini terus dilakukan hingga dia menemukan kehadiran dirinya bersama Dzat yang dia sebut.

Baz kasht, bahwa orang yang sedang berdzkir kembali melafalkan kalimat thayyibah yang berupa *nafy* (meniadakan) dan *ithbāt* (menetapkan), setelah dia melepaskan diri untuk menuju munajat dengan kalimat yang indah ini: *Ilāhī anta maqṣūdī wa riḍāka maṭlūbī* (artinya, Ya, Tuhanku, Engkau tujuanku dan ridla Mu yang aku cari). Pada saat itu dengan terus-menerus membaca kalimat yang indah itu akan semakin memantapkan sikap *nafi* dan *itsbat* yang tertanam dalam dirinya dan mampu melahirkan inti tauhid hakiki itu. Ini terus dia lakukan hingga pandangannya tertutup, fana' dan tidak lagi memandang keberadaan makhluk yang ada di sekitarnya.

Nakahdasht, bahwa seseorang yang sedang meniti jalan ruhani hendaknya memelihara hatinya agar tidak terperosok pada hal-hal yang tergerak di hatinya walau sebentar. Sebab ini merupakan sesuatu yang vital dalam kurikulum Naqshabandiyah.

Bad dasht, yakni menghadapkan hati dengan memalingkan secara dari hal-hal yang bersifat material untuk menyingkap cahaya-cahaya Dzat Yang Maha Esa. Pada hakekatnya dia tidak akan bisa beristikomah dengan ajaran itu kecuali setelah mengalami *fana* yang sempurna dan *baqa* yang sempurna.

Wuqūf zamanī, bahwa seorang salik hendaknya setiap dua jam atau tiga jam sekali berhenti seraya mengevaluasi kegiatannya dan apa yang sudah dihasilkan selama itu. Jika selama dua atau tiga jam itu dia dapat hadir bersama Allah, maka dia harus bersyukur kepada Nya atas pertolongan yang diberikan kepadanya. Meski begitu, dia harus kurang maksimal dengan hasil kehadirannya bersama Allah itu agar setelah itu bisa lebih maksimal lagi. Apabila masih dirasakan banyak melupakan Allah, maka dia harus banyak beristighfar dan bertaubat serta kembalimengulangi kegiatan itu hingga bisa mencapai kehadiran yang lebih sempurna.

Wuqūf ʻadadī, adalah selalu berupaya terus menerus berdzikir *lā ilāha illā Allāh* dalam hitungan ganjil, tiga, lima, dan seterusnya hingga dua puluh satu kali.

Wuqūf qalbī, adalah suatu ungkapan yang menghadirkan hati agar bersama Allah Yang Maha Haq, yaitu dengan cara tidak menyisakan dalam hatinya ruang bagi selain Allah dan tidak merasa bingung dalam memaknai dzikir yang dilafalkan itu.

Sesuai dengan makna *naqshabandiyah* yang terdiri dari dua kata dalam Bahasa Parsi, yakni *naqasha* yang berarti mengukir, dan *bandun* yang berarti ikatan. Maka arti keseluruhan dari *naqshabandiyah* adalah jalan mengukir ingatan, yakni ingatan kepada Allah. Menurut suatu riwayat, Shaykh Bahā' al-Dīn mendapat gelar al-Naqshabandī karena pada suatu ketika beliau sedang melakukan dzikir *'muraqabah'*(mendekatkan diri kepada Allah), tiba-tiba datang Rasulullah kepada beliau lalu diukirkanlah hati beliau dengan kalimat Allah, maka kemudian beliau diberi gelar al-Naqshabandī dan tarekatnya disebut Tarekat Naqshabandiyah.[17]

Tata Cara Ritual

Sedangkan ajaran-ajaran Tarekat Naqshabandiyah tentang amalan-amalan yang mesti dilakukan pengikutnya adalah sebagai berikut:[18]

1) Apabila hendak berdzikir maka lebih dulu menghadirkan rupa wajah 'Guru' yang dikenal dengan sebutan *'Rābiṭah'* (ikatan).
2) Mengasingkan diri dengan beramal dan berdzikir 40 hari, 20 hari dan 10 hari.Mengasingkan diri ini sering disebut *khalwat* atau *sulūk* (meniti jalan ruhani).

---

17 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

18 Lihat Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Allām al-Ghyuyūb,* 445.

3) Pada saat sedang *suluk*, dilarang makan daging.
4) Para pengikut tarekat ini menyebut silsilah Tarekat Naqshabandiyah bersambung hingga Rasulullah.
5) Dalam berdzikir, mereka melakukan dzikir *laṭā'if*, dengan cara-cara tertentu.

Dimaksudkan dengan dzikir *laṭā'if* adalah melakukan dzikir pada tujuh *laṭīfah* (ruh) dengan membaca 'Allah' 'Allah' 'Allah'. Untuk setiap *lathaaif* mempunyai ketentuan bilangan yang berbeda, yakni:

1) Untuk *laṭīfah qalb*ī (kelembutan hati) dzikir sebanyak 5.000 kali
2) Untuk *laṭīfah ruh* (kelembutan ruh) dzikir sebanyak 1000 kali.
3) Untuk *laṭīfah sirr*ī (kelembutan rahasia) dzikir sebanyak 1000 kali.
4) Untuk *laṭīfah khaf*ī (kelembutan tersembunyi) dzikir sebanyak 1000 kali
5) Untuk *laṭīfah akhf*ā (kelembutan lebih tersembunyi) dzikir sebanyak 1000 kali
6) Untuk *laṭīfah nafsun n*ā*ṭiqah* (kelembutan nafsu bicara) dzikir sebanyak 1000 kali
7) Untuk *laṭīfah kulli jasad* (kelembutan seluruh jasad) dzikir sebanyak 1000 kali

Keseluruhan dzikir 'Allah' dalam semua tingkat *laṭīfah* di atas berjumlah 11.000 kali. Menurut Tarekat Naqshabandiyah, dalam *dzikir* pada setiap *laṭīfah* itu terdapat banyak hikmah yang bisa didapatkan para jamaah untuk membentuk pribadi luhur seperti yang dicontohkan Rasulullah. Orang yang hatinya lalai atau kosong dari ingat kepada Allah akan berakibat semua permohonannya kepada Allah akan sulit untuk bisa diterima. Selain itu, dan ini lebih fatal,

orang itu akan dikendalikan *nafsu lawwāmah* yakni nafsu yang labil dan bergejolak. Ada beberapa jenis *nafs lawwāmah*, yakni 1) *al-lawm*, berarti mencemooh; 2) *al-hawā*, berarti kesenangan nafsu; 3) *al-makr*, berarti menipu; 4) *al-'ujub*, berarti merasa takjub terhadap perilakunya sendiri, seolah semuanya baik; 5) *al-ghībah*, berarti menggunjing 6) *al-riyā'*, berarti memamerkan perilakukan untuk mendapat pujian dari orang lain; 7) *al-ẓulm*, berarti meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya; 8) *al-kidhb*, berarti dusta; dan 9) *al-ghaflah*, berarti lupa kepada Allah.[19]

Anjuran untuk dzikir pada *laṭā'if al-qalb* (kelembutan hati) agar hati selalu dzikir (mengingat) kepada Allah SWT. Sedangkan anjuran untuk melakukan dzikir pada *laṭā'if al-rūḥ* (kelembutan ruh), agar bisa didapatkan sifat-sifat yang *mamdūḥah* (terpuji), dengan cara 1) *al-sakhāwah*, berarti bersikap dermawan; 2) *al-qanā'ah*, berarti menerima apa yang diberikan; 3) *al-ḥilm*, berarti memaafkan kesalahan orang lain meski dia bisa melakukan pembalasan; 4) *al-tawāḍu'*, berarti rendah hati; 5) *al-tawbah*, berarti minta ampun kepada Allah SWT; 6) *al-taḥammul*, berarti dapat menahan diri; dan 7) *al-ṣabr*, berarti tahan uji.

Dzikir pada *laṭā'if al-sirri* (kelembutan tersembunyi) diharapkan selalu dijaga untuk tidak dilupakan dengan melibatkan seluruh anggota badan. Dzikir yang dimaksudkan bersifat mutlak, yaitu dzikir *jinān* (dengan hati) atau dzikir *lisān* dan dzikir *arkān* (dengan anggota tubuh), artinya melibatkan seluruh tubuh untuk tidak melupakan Allah, yakni selalu berupaya mengerjakan semua perintah dan anjuran Allah dan menjauhi semua larangan dan yang tidak disukai-Nya. Dengan begitu, orang mukmin itu telah berhasil menempatkan al-*nafs al-muṭma'innah* (jiwa yang tenteram) pada *laṭīfat al-sirri*.[20]

---

19 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

20 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

Perkembangan Tarekat Naqshabandiyah

Tarekat Naqshabandiyah berpusat di Asia Tengah,[21] berkembang sangat luas di wilayah Asia Tenggara, termasuk Indonesia, Asia Tengah, Afrika Timur, Afrika Utara, India, Iran Turki dan sebagian wilayah Eropa, yakni Bosnia-Herzegovina, wilayah Volga Ural dan Dagestan, Russia. Penyebaran yang begitu cepat terutama atas adanya dorongan baru dengan munculnya Mujaddidiyah, sebuah gerakan keagamaan yang didirikan oleh Shaykh Aḥmad Sirhindī *Mujaddid Alf Thānī* (‘Pembaru Millenium Kedua”, wafat 1627). Selain itu, ada penyebab lain kenapa tarekat ini secara umum bisa berkembang dengan mudah. Pertama, kaum sufi mempunyai kegemaran mengembara dari satu tempat ke tempat lain.[22]

Setelah itu pada akhir abad 18, nama tarekat ini hampir identik dengan tarekat di seluruh Asia Selatan, wilayah Utsmaniyah. Tarekat ini lebih menekankan pada pemahaman hakekat yang mengandung unsur-unsur pemahaman ruhani yang khas, seperti *dhawq* (rasa). Dalam pemahaman ini Dzat Ilahi diistinbatkan dalam ruh manusia. Ciri utama Tarekat Naqshabandiyah adalah tetap keberpegangannya pada shariah secara kukuh dan intensitasnya dalam beribadah yang lebih mengutamakan dzikir dalam hati. Dalam Tarekat Naqshabandiyah,„seorang sufi harus selalu dalam kondisi *dawām huḍūr* (senantiasa berjaga) menduduki maqam yang suci yang dikenal sebagai *ihsan* atau menurut istilah kaum sufi disebut *mushāhadah*. [23]

Kata *Naqshabandiyah* berasal dari Bahasa Arab, terdiri dari dua kata *Naqsh* dan *Band* yang berarti suatu ukiran yang terpateri, atau

---

21 Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), 62.

22 “Tarekat Naqsyabandiyah”, https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

23 “Tarekat Naqsyabandiyah”, https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

mungkin juga dari Bahasa Persia atau diambil dari nama pendirinya, yaitu Bahā' al-Dīn Naqshaband Bukhārī. Ada yang menerjemahkan kata tersebut dengan pembuat gambar. Ada lagi yang menerjemahkannya sebagai mata rantai emas. Silsilah spiritual Tarekat Naqshabandiyah bersambung kepada Nabi Muhammad melalui Sayyidinā Abū Bakar, yakni, Rasūlullāh– Abū Bakar al-Ṣiddīq – Salmān al-Fārisī – Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakar- Imām Ja'far Sādiq – Abū Yazīd al-Bisṭāmī – Abū al-Ḥasan al-Kharqānī – 'Alī al-Farmadī –Shaykh Yūsuf al-Hamdānī – Shaykh al-'Ārif al-Riyukārī – Shaykh Maḥmūd al-Anjirī Faghnawī – Shaykh 'Alī al-Ramitanī – Shaykh Bābā al-Sammāsī – Sayyid Amīr Kullal – Shaykh Naqshabandī Bahā' al-Dīn – Shaykh 'Alā' al-Dīn al-Aṭṭār – Mawlānā Shaykh Ya'qūb al-Jarkhī al-Hasharī – Shaykh 'Ubaidillāh al-Ahrār al-Samarqandī – Mawlānā Shaykh Muḥammad al-Zāhid – Mawlānā Shaykh Darwīsh Muḥammad – Mawlānā Shaykh Muḥammad Khaujaki al-Amkanī – Shaykh Muḥammad al-Bāqī – Shaykh Aḥmad al-Fārūqī al-Sarhindī – Shaykh Muḥammad Ma'ṣūm – Shaykh Saif al-Dīn – Sayyid Nur al-Dīn Muḥammad – Shaykh Shams al-Dīn Ḥabībullāh Jan Janani – Shaykh 'Abdullāh al-Dahlawī – Haji Ḍiyā' al-Dīn Muḥammad Khālid al-Naqshabandī – Haji Aḥmad ibn Sulaimān al-Ṭarabilisī - Shaykh al-Kamsakanunī al-Naqshabandī.[24]

Ada sebagian pendapat mengatakan, bahwa silsilah Tarekat Naqshabandiyah tidak bersambung kepada Rasulullah s.a.w, sebab Shaykh Abū al-Ḥasan al-Kharqanī pada masa hidupnya tidak pernah berjumpa dengan Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Demikian pula Abū Yazīd al-Bisṭāmī tidak pernah bertemu dengan Imam Ja'far Sādiq. Imam Ja'far Ṣādiq wafat pada tahun 148 H. dalam usia 73 tahun dan Abū Yazīd wafat pada tahun 261 H. Dari keterangan ini bisa diketahui, Abū Yazīd al-Bisṭāmī lahir pada tahun 188 H. Dan itu

24 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

berarti Abū Yazīd al-Bisṭāmī lahir 40 tahun setelah wafatnya Imam Abu Ja'far Sādiq. Dengan demikian terbukti bahwa sanad Tarekat Naqshabandidiyah terputus di tempat ini. Meski sanadnya *mursal*, karena ada satu mata rantai yang terbuang, namun menurut pendapat sebagian ulama sanad ini masih bisa dianggap shohih. Kondisi ini bisa dikatakan Tarekat Naqshabandiyah *mursal* (terputus) pada sisi formalnya namun *muttaṣil* (bersambung) pada sisi materialnya.[25]

Selain mata rantai di atas masih ada mata rantai yang menghubungkan Tarekat Naqshabandiyah kepada Rasulullah SAW melalui 'Alī ibn Abī Ṭālib. Yakni, Rasulullah SAW – 'Alī ibn Abī Ṭālib – Ḥusain ibn 'Alī – 'Alī Zainal Abidin - Muḥammad al-Bāqir – 'Alī al-Riḍā – Mūsā al-Kāẓim – 'Alī al-Riḍā – Shaykh Ma'ruf al-Karakhi – Shaykh Sarī Saqaṭī – Shaykh Abū al-Qāsim Junaidī – Shaykh Abū 'Alī al-Rudzabalī – Shaykh Abū 'Alī al-Katib - Shaykh Abū 'Uthmān al-Maghribī –Shaykh Abū al-Qāsim al-Karkanī.[26]

Sedangkan mata rantai yang menghubungkan Tarekat Naqsyabandiyah, mulai dari sumbernya hingga berkembang di Indonesia adalah dari asal mulanya, yakni Allah– Malaikat Jibrīl– Rasulullah– Khalifah Abū Bakar al-Ṣiddīq– Shaykh Salmān al-Fārisī– Shaykh Qāsim bin Muḥammad – Shaykh Ja'far Ṣādiq – Shaykh Abū Yazīd al-Bisṭāmī – Shaykh Abū Ḥasan 'Alī al-Kharqānī – Shaykh Abī 'Alī al-Faḍal – Shaykh Yūsuf al-Hamdānī – Shaykh 'Abd al-Khāliq al-Ghajduwānī – Shaykh 'Ārif al-Riwikarī – Shaykh Maḥmūd al-Injirī Faghnawī – Shaykh 'Alī al-Ruwaitinī – Shaykh Muḥammad Bābā al-Shamasī – Shaykh Amīr Kullal – Shaykh Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī – Shaykh Muḥammad ibn 'Alā' al-Dīn al-Aṭṭār – Shaykh Ya'qūb al-Jarkhī – Shaykh 'Ubaidillāh

25 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

26 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

al-Ahrār – Shaykh al-Zāhid – Shaykh Darwīsh Muḥammad – Shaykh Muḥammad al-Khawajikī – Shaykh al-Bāqī Billāh – Shaykh Aḥmad al-Fārūqī – Shaykh Muḥammad Ma'ṣūm – Shaykh Saif al-Dīn – Shaykh Nūr Muḥammad al-Badwānī – Shaykh Habībullāh – Shaykh 'Abdillāh al-Dahlawī – Shaykh Khālid al-Baghdādī – Shaykh Sulaimān al-Quraimī – Shaykh Ismā'īl al-Bārūsī – Shaykh Sulaimān al-Zuhdī - Shaykh Muḥammad Hādī – Shaykh Manṣūr (Surakarta) – KH Arwani Amin al-Hirmi al-Qudsī.[27]

Orang pertama yang memperkenalkan Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia adalah Shaykh Yūsuf Maqassarī (1623-1699). Penyebarannya meluas dari Makassar ke Kalimantan, Sumatera, Jawa Tengah dan Jawa Timur. Sesudah itu kemudian bermunculan beberapa tokoh Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia. Mereka adalah 1) Shaykh KRM Nahrawi yang dikenal dengan *karāmah-karāmah* (keistimewaan-keistimewaan)-nya. Dia juga dianggap berjasa melatih prajurit Siliwangi pada masa kemerdekaan. Dia memiliki silsilah dari Kerajaan Mataram dan juga silsilah biologis dengan Nabi Muhammad SAW. 2) Shaykh KRM Muḥammad Irfa'ī Nahrawī al-Naqshabandī al-Hajj (Ki Ageng Atas Angin. Kasepuhan Atas Angin Ciamis) Memiliki silsilah dari Kerajaan Mataram dan juga silsilah biologis dengan Nabi Muhammad SAW. 3) Tuan Guru Dr. Shaykh Salman Daim Murshid Thoriqoh Naqshabandiyah al-Khalidiyah Jalaliyah Bandar Tinggi Sumatera Utara Indonesia. 4) Tuan Guru Karimuddin, Murshid Pondok Pesantren Darul Hikmah Bahjoga. 5) KH Muhammad Arifin Syah MPd, Murshid Pondok Pesantren Nurul Hidayah Sibagot. 6) Andra Najmu Assyihab, Pimpinan Pondok Pesantren Darul Maimanah, Manukdadali, Sibolga.[28] Dengan demikian dapat diketahui, betapa luas perkembangan Tarekat

27 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

28 "Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

Naqshabandiyah di Indonesia, mulai dari Sumatera, Kalimantan, Jawa, Madura dan Sulawesi.

Penggabungan Tarekat Qadiriyah dan Naqshabandiyah

Dalam perkembangan selanjutnya, Shaykh Aḥmad Khaṭīb ibn 'Abd al-Ghaffār al-Sambasī al-Jāwī, seorang sufi Kalimantan Barat yang menetap di Makkah, wafat pada 1878 M., menggabungkan Tarekat Naqshabandiyah dengan Tarekat Qādiriyah dengan modifikasi menjadi tarekat baru, Tarekat Qādiriyah-Naqshabandiyah, yang mandiri dan berbeda dengan kedua tarekat induknya. Perbedaan itu terutama terdapat dalam bentuk *riy*āḍa*h* dan ritualnya. Penggabungan kedua ajaran tarekat ini berdasarkan ijtihad Shaykh Aḥmad Khaṭīb ibn 'Abd al-Ghaffār al-Sambasī al-Jāwī dengan pertimbangan kedua tarekat itu saling melengkapi.[29]

Dengan penggabungan itu, telah terjadi saling mengisi kekurangan kedua inti tarekat induk, terutama dalam dua jenis dzikirnya. Tarekat Qādiriyah menggunakan dzikir *jahr nafi ithb*ā*t*, yakni dzikir keras dengan meniadakan tuhan selain Allah dan menegaskan keberadaan Tuhan Allah semata. Sedangkan Tarekat Naqshabandiyah menggunakan dzikir *sir ismu dhāt* atau dzikir *laṭā'if*, yakni dzikir tersembunyi dengan menyebut asma Allah atau dzikir lembut. Dengan penggabungan itu, para pengikut dapat mencapai derajat tasawuf yang lebih tinggi dengan cara yang lebih efisien. Bahkan, menurut Shaykh Khaṭīb, sebenarnya penggabungan itu bukan hanya dari dua tarekat, tetapi lima tarekat, yaitu Qādiriyah, Naqshabandiyah, Anfasiyah, Junaidiyah dan Muwafaqad. Hanya karena yang diutamakan Tarekat Qādiriyah dan Naqshabandiyah, maka kedua tarekat ini yang digunakan nama tarekat gabungan itu.[30]

---

29 Lihat Amīr an-Najjār, *Al-Ṭuruq al-Ṣūfiyat fi Miṣr* (Cairo Maktabah Anjlu al-Miṣriyyah, t.t.), 115.

30 Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, 1980), 183.

Shaykh Khaṭīb mempunya banyak murid dari berbagai daerah di Indonesia yang disebut sebagai khalifah-khalifahnya. Di antaranya, yang memiliki banyak murid adalah Shaykh ʻAbd al-Karīm al-Bantanī, Shaykh Aḥmad Ṭalḥah al-Cirebonī, Shaykh Aḥmad Hasbu al-Mādurī, Shaykh Muḥammad Ismāʻīl ibn ʻAbd al-Raḥīm dari Bali, Shaykh Yāsīn dari Kedah, Malaysia, Shaykh Haji Aḥmad Lampung dan Shaykh Muḥammad Maʻrūf ibn Abdillāh al-Khaṭīb dari Palembang.[31] Mereka itu semua yang kemudian menyebarkan Tarekat Qadiriyah dan Naqshabandiyah di daerahnya masing-masing. Dengan demikian, perkembangan Tarekat Naqshabandiyah berkembang di dunia, khususnya di Indonesia, ketika tarekat ini belum bergabung dengan Tarekat Qadiriyah, dan perkembangan semakin pesat setelah bergabung. Dengan begitu perkembangan terakhir tarekat ini berlangsung melalui dua jalur, pertama jalur Tarekat Naqshabandiyah dan, kedua jalur Tarekat Qadiriyah-Naqshabandiyah.

Penutup

Tarekat Naqshabandiyah, sebagai tarekat *mu'tabaroh*, memiliki pengaruh yang luas di negara-negara di dunia yang penduduknya beragama Islam, termasuk Indonesia. Tarekat yang memiliki ciri khas dengan dzikir *sirr*ī, didirikan oleh Muḥammad Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī di dekat Bukhārā, Uzbekistan ini, kemudian berkembang ke wilayah Asia Tengah. Sesudah itu, perkembangan berlanjut ke Makkah dan dari sana meluas ke Asia, Afrika dan sebagian Eropa. Perkembangan menjadi lebih luas setelah tarekat ini digabungkan dengan Tarekat Qadiriyah, menjadi Tarekat Qādiriyah-Naqshabandiyah. *Wallāhu aʻlam bi al-ṣawāb*.

31 Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 92.

Daftar Pustaka

Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1980.

Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Solo: Ramadhani, 1995.

Al-Ghazālī, Muḥammad Abū Ḥāmid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Cairo: Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1333.

Hamka. *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.

Al-Kurdī, Najm al-Dīn Amīn. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Allām al-Ghuyūb*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Jalaluddin, Syaikh. *Sinar Kecemasan*, Jilid I. Ujungpandang: PPTI, Sulsel, 1975.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relefansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Maitre, Luce-Claude. *Pengantar ke Pemikiran* Iqbal (terj.), Jilid III. Bandung: Mizan 1989.

Mu'thi, Abdul Wahib. *Tarekat: Sejarah Timbulnya, Macam-macamnya dan Ajaran-ajarannya dalam Tasawuf*. Jakarta: Paramadina, t.t.

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

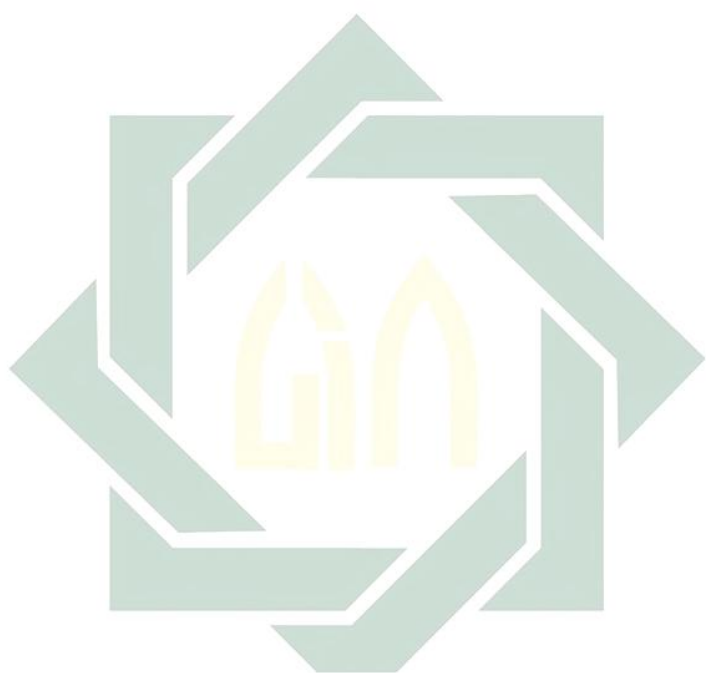
Al-Qādirī, Ismā'īl ibn Muḥammad. *Al-Fuyūḍāt* al-*Rabbāniyyah fī* al-*Ma'asiri wa Awrād al-Qādiriyyah*. Cairo: Mashhad al-Ḥusayn, t.t.

Al-Sibā'ī, Musṭafā. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī* al-*Tashrī'* al-

*Isl*āmī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1978.

Tafsir, Ahmad. "Tarekat dan Perkembangannya dalam Tasawuf," dalam Harun Nasution (Ed.), *Thariqat Qadiriyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal Usul dan Perkembangannya*. Tasikmalaya: IAILM, 1990.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1973.

van Bruinessen, Martin. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid 15. Juz 29. Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.

"Tarekat Naqsyabandiyah", https://konsultasisyariah.com/21721-mengenal-tarekat-naqsyabandiyah.html, diakses 15 November 2016.

TRANSFORMASI PERAN ULAMA DI ASIA TENGAH: DARI OTORITAS KHARISMATIK KE OTORITAS BIROKRATIK

Ida Rochmawati dan Syafiq A. Mughni

Pengantar

Asia Tengah, sebuah wilayah yang disebut sebagai negeri di belakang sungai (*ma wara'a al-nahr*) atau Transoxania, memiliki jejak peninggalan peradaban Islam yang luar biasa. Eksotisme dan kemegahan jejak peradaban Islam di Transoxania, wilayah yang membentang di antara dua sungai besar, Jayhūn (*Amu Darya*) dan Sayhūn (*Syr Darya*), sampai hari ini masih bisa dirasakan keberadaannya. Bersama aliran dua sungai tersebut, warisan peradaban Islam terus mengalir mewarnai wilayah itu hingga Eropa.

Nama-nama ulama dan ilmuwan terkenal dalam peradaban Islam dinisbahkan kepada kota-kota di wilayah Asia Tengah, seperti Bukhārā, Samarkand, Naisābūr (Nishapur), Termidh, Nasaf, Baihaq, Nasā', Bairūn, dan Khawarazm. Kita mengenal para ulama dan ilmuwan, seperti 'Abdullāh Muḥammad ibn Ismā'īil al-Bukhārī (penulis kitab *Shahih Al-Bukhari*), al-Ḥākim al-Naisabūrī (penulis *al-Mustadrak*), Abū al-Ḥakim al-Tirmidhi (penulis kitab

hadis *Sunan al-Tirmidh*ī), Abū Ḥafs ‘Umar al-Nasafī (penulis *al-‘Aqīdah al-Nasafiyyah*), Abū al-Layth al-Samarqandī (penulis *Tanbīh al-Ghāfilīn*), Ibn Sina (pengarang buku *Al-Qānūn fī Al-Ṭibb*), Muḥammad ibn Mūsā al-Khawarazm (ilmuwan matematika), Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī (penulis *Tafsīr al-Kashshāf*), Muslim ibn Ḥajjāj al-Qushairī (penulis kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*), Abū Bakr ibn Mūsā al-Baihaqī (penulis kitab *Dalā’il al-Nubuwwah*), dan Bahā’ al-Dīn Naqshabandī, pendiri Tarekat Naqshabandiyah yang memiliki pengikut besar di berbagai belahan dunia.

Lahirnya ulama-ulama besar di Asia Tengah ini menandakan kemajuan peradaban Islam dan tingginya ototoritas keagamaan dan keilmuan sekalipun di tengah-tengah seringnya pergantian kekuasaan. Sejarah panjang perjalanan Islam di Asia Tengah yang unik dengan berbagai bentuk invasi yang terjadi di wilayah yang dikenal sebagai *Silk Road* (jalur sutera) ini menarik untuk dikaji. Kehadiran Islam di masa-masa awal di Asia Tengah juga merupakan bagian dari perluasan wilayah pada masa ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb di negeri Persia dan Asia Tengah. Kedatangan bangsa-bangsa Mongol selama berabad-abad juga turut menorehkan luka di samping tinta emas peradaban.

Perubahan keagamaan telah terjadi di masa modern. Islam di Asia Tengah saat ini lebih dikenal dengan gerakan-gerakan radikal dan fundamentalis. Posisi ulama tidak lagi signifikan. Kekuasaan lebih mengkooptasi kehidupan dan tradisi agama sebagai bentuk warisan dari Uni Soviet yang sempat meluluhlantakkan tradisi Islam di wilayah itu. Wilayah Asia Tengah saat ini merupakan negara-negara pecahan Uni Soviet pasca imperialisme: Tajikistan, Kirghistan, Uzbekistan, Kazakhstan dan Turkmenistan. Kirghistan dan Kazakhstan menjadi negara bergelimang kemakmuran, kapitalisme dan modernitas digerakkan oleh produksi karena minyak, sementara Tajikistan lebih terpuruk dalam kemiskinan.

Islam dan tradisi keagaman di negera-negara *khan* ini lebih

berfungsi sebagai identitas semata daripada sebuah tradisi yang mengakar dalam kehidupan masyarakat Muslim sebagaimana yang pernah ada pada abad ke-8 hingga abad ke-18. Pasang surut peran ulama di Asia Tengah sangat dipengaruhi oleh konstelasi politik yang ada di wilayah tersebut. Pergantian penguasa yang beragam corak kebijakan politik dan penetrasi sosial keagamaan menjadi faktor signifikan dalam menentukan posisi ulama di Asia Tengah.

Tidak banyak tulisan yang secara khusus mengupas tentang ulama di Asia Tengah. Peneliti dan penulis lebih banyak tertarik pada perkembangan politik dan perkembangan Islam secara umum di Asia Tengah. Tulisan tentang ulama di Asia Tengah yang penulis temukan adalah artikel yang ditulis oleh James Pickett, "The Persianate Ulama in Eighteenth and Nineteenth Century Central Asia," yang merupakan laporan perjalanan selama berkunjung ke Asia Tengah pada 2012. Sementara artikel ini sendiri akan mengupas tentang transformasi peran ulama di Asia Tengah, yakni bagaimana transformasi peran ulama di masa klasik hingga masa modern di Asia Tengah.

Untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas, pembahasan akan dilakukan berdasarkan periodesasi, yaitu ulama pada masa kejayaan Islam yang meliputi pengenalan, konsolidasi dan penyerapan Islam (abad ke-8 hingga ke-19 awal), ulama pada masa "terbelenggu" pada abad ke-19 hingga 1980, suatu periode di bawah pengaruh bangsa asing *Tsarist*[1]

1 Tsarist berasal dari kata *Tsar* yang sama artinya dengan Kaisar. Secara historis Rusia disebut dengan berbagai nama, termasuk Rus ', Kievan Rus', Grand Duchy of Moscow, the Tsardom of Muscovy and the Russian Empire. Penguasa negara ini sepanjang sejarah menggunakan berbagai sebutan dalam posisi mereka. Beberapa sebutan paling awal seperti Kniaz dan Velikiy Kniaz, yang berarti "Pangeran" dan "Pangeran Besar" namun sering dianggap sebagai "Duke" dan "Grand Duke" dalam literatur Barat; maka sebutan Tsar, yang berarti "Caesar", masih diperdebatkan apakah setara dengan seorang raja atau kaisar; akhirnya lebih dilekatkan pada gelar Kaisar, sebutan lengkap dari Kaisar Rusia. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Russian_rulers, diakses pada 27 April 2017.

Rusia, dan masa kebangkitan (1980-sekarang), yaitu masa kebangkitan Islam sebagai agama dan kekuatan sosial politik di Asia Tengah.

Ulama di Masa Kejayaan Islam

Melalui Mosul, Khurasan, wilayah utara Mesopotamia sampai kota Isfahan, tentara Islam di bawah Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb telah berhasil menaklukkan daerah Asia Tengah. Tentara Muslim berhasil menaklukkan Asia Tengah yang bergabung dengan raja Persia, sehingga ‘Umar menugaskan panglima Nu‘man untuk bergabung dengan Sa‘ad ibn Waqqas yang sudah lama berada di Asia Tengah. Sehingga, lambat laun kota-kota di hampir seluruh Persia bahkan ibu kota Persia, pada masa ‘Uthmān masuk ke dalam peta kekuasaan Islam yang semakin meluas ke jantung Asia Tengah.

Pada pertengahan abad ke-9, penduduk Asia Tengah secara mayoritas telah menjadikan Islam sebagai agama resmi dengan mengembangkan tradisi-tradisi Islam dalam setiap sendi kehidupan mereka. Islam telah mapan di pusat-pusat kota. Sunnisme dalam bingkai madhhab Hanafi menjadi tradisi yang berkembang secara merata. Infrastuktur kelembagaan seperti masjid maupun madrasah serta perpustakaan didirikan dan didukung sepenuhnya oleh pemerintah. Madrasah, di samping sebagai lembaga transformasi sosial dan lembaga resmi pengetahuan Islam, didirikan oleh ulama.[2] Posisi ulama sebagai pendiri sekaligus pengajar madrasah memiliki arti penting. Madrasah menjadi lembaga penting untuk meraih kedudukan di masyarakat, seperti *muftī* (pemberi fatwa), *qāḍī* (hakim) maupun *mudarris* (guru).

Pada periode ini, sirkulasi orang-orang dari Asia Tengah ke berbagai pusat Islam, atau sebaliknya, memungkinkan ulama di Asia

---

2 Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reformation*: *Jadidist in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1994), 31.

Tengah saling berinteraksi dengan ulama dan komunitas lainnya. Ulama di Asia Tengah melakukan perjalanan secara luas ke seluruh dunia Muslim, dan belajar di pusat-pusat Islam terkemuka, seperti Makkah, Baghdad, Damaskus, Nishapur, Basrah dan Kufah. Sebagai contoh, Qāsim al-Bukhārī al-Khwarizmī (1005/1597), seorang sufi Naqshabandī terkemuka datang ke Bukhārā, dan belajar di Damaskus, dan kemudian kembali ke kotanya untuk menginisiasi para murid untuk masuk ke dalam tarekatnya.[3] Sebagian dari mereka telah memberikan kontribusi besar kepada pengembangan ilmu teoretis dan terapan, filsafat serta hukum Islam. Mereka berasimilasi dalam dunia Islam sehingga secara menyeluruh mereka dikenal dalam sejarah dengan bentuk Arabisasi nama mereka. Termasuk di antara mereka adalah al-Bukhārī (ulama hadis terkemuka yang bukunya masih menjadi rujukan hingga saat ini), al-Tirmidhī, al-Farghānī, al-Khwarizmī, al-Farābī, al-Bīrūni dan Ibn Sīnā (Avicenna) [4]

Selain ulama fikih dan hadis, sufisme juga mulai menembus Asia Tengah secara langsung setelah invasi Arab. Pusat-pusat sufisme pertama kali muncul di Balkh dan Nishapur di abad kedelapan hingga kesembilan, disusul kota Merv, Bukhārā, Khwarazm dan kota-kota lain di Transoxania yang menjadi benteng tasawuf.[5] Adaptasi tasawuf awal ini berasal dari murid sekolah mistik di Baghdad yang jika ditelusuri silsilah mereka sampai ke Nabi Muhammad. Tujuan dari tradisi sufi pada dasarnya sama, yakni penyatuan dengan Tuhan, namun jalan menuju ke satu tujuan inilah yang berbeda, yang kemudian disebut sebagai tarekat.

---

3 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Mizan, 1995), 148, yang mengutip buku Al-Muḥibbī, *Khulāsat al-Athar*, III, 297, yang menggambarkan jaringan ulama Asia Tengah dengan Nusantara.

4 Shirin Akiner, "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective," *Journal of Religion, State & Society,* vol. 24, Nos. 2/3 (1996), 94.

5 Ibid., 95.

Pada tahap awal ini, distribusi kekuasaan antara penguasa, ulama dan sheikh sufi[6] sederajat. Otoritas ulama dalam melahirkan fatwa baik yang tertuang dalam kitab yang mereka tulis maupun yang disampaikan kepada murid memiliki otoritas yang sama tingginya dengan aturan negara yang dikeluarkan oleh amir. Demikian juga dengan sheikh sufi, pemikirannya menjadi anutan dan amalan bagi para pengikutnya dan menjadi sebuah tradisi otoritatif yang memiliki pengaruh besar di Asia Tengah. Seperti halnya dalam *kalām* (teologi), Asia Tengah melahirkan aliran Māturidiyyah -meski tidak sebesar Ash'ariyyah, namun pemikirannya cukup berpengaruh dalam khazanah teologi Islam saat itu.

Hingga abad ke-16, Asia Tengah telah terfragmentasi menjadi dua kecenderungan besar. Sunnisme lebih berkembang di wilayah yang lebih luas dan Shī'ah lebih menguasai Persia. Hal ini berlangsung selama berabad-abad dalam situasi yang relatif stabil. Semangat religius melingkupi hampir seluruh kehidupan publik di setiap kelas dan suku. Ini dapat dipahami secara praktis karena posisi ulama pada masa ini sangat kokoh, sementara *fuqahā'* dan sufi saling menguatkan.[7]

Dalam tradisi tasawuf di Asia Tengah terdapat dua manifestasi, sufi elit dan sufi populer.[8] Yang pertama biasanya berada di daerah

---

6 Antara ulama, sufi, maupun pemikir (pembaharu) dibedakan dengan tegas oleh Kasiner. Penggolongan sheikh sufi ke dalam kelompok ulama terkadang dilakukan oleh sebagian ilmuwan yang turut menyebarkan Islam dan memelihara tradisi Islam dalam kehidupan sehari-hari. Namun, studi yang dilakukan oleh Akiner membedakan dengan tegas antara ulama dan sufi berdasarkan peran dan kekhasan mereka. Lihat lebih lanjut Akiner, "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective," 96.

7 P. M. Holt, A. K. Lambton & Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam, v*ol. I (New York & Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 476.

8 Tentang *Ishanism* lebih jauh, lihat Thierry Zarconne, "Bridging The Gap Between pre-Soviet and post-Soviet Sufism in Verghana Valley (Uzbekistan): The Naqshabandy Order Between Tradition and Innovation," dalam Masathosi Kinaici, *Popular Movement and Democratization in Islamic World,*(New York, Routledge, 2006), 43.

perkotaan, diwakili oleh sheikh yang berpendidikan, memiliki kelompok tarekat yang dikenal dengan baik, berasal dari garis keturunan sufi secara turun-temurun dalam tarekat di Asia Tengah. Sementara yang kedua, tasawuf populer berada di daerah pedesaan, disebarkan di bawah naungan seorang sheikh yang tidak terdidik atau figur lainnnya. Sufisme popular ini biasa disebut "ishanisme." Sekalipun sering kali para sheikh sufisme tidak terdidik, mereka memiliki kharisma dalam memimpin berbagai acara seremonial atau ritual keagamaan.

Istilah *ishanism* memang terkadang cukup membingungkan di kalangan akademisi. Namun faktanya *ishanism* di Asia Tengah digunakan sebagai gelar yang disandangkan kepada seorang figur sebagai kehormatan bagi setiap guru agama atau ulama yang dihormati.[9] Setiap *ishan* menjadi pelindung sebuah desa atau masayarakat nomaden, memimpin dan mendirikan tarekat masing-masing yang beranggotakan masyarakat setempat, dan memiliki sebuah tempat suci yang menjadi pusat kegiatannya yang selalu mendapat dukungan sumber daya dari para pengikut mereka. Para *ishan* ini secara tidak langsung diyakini dapat mengangkat posisi masyarakat desa yang pada umumnya masih buta huruf. Tugas dari *ishan* di antaranya memimpin berbagai macam kegiatan sosial, religius, magis, memberi jimat pelindung dan ramuan penyembuhan, memberikan nasihat dan rasa nyaman, memberikan doa pada upacara untuk meminta pertolongan dan perlindungan Sang Pencipta. Ada unsur dinasti yang kuat dalam *ishanism* itu, di mana garis keturunan mereka dinisbahkan pada orang-orang Arab.[10]

Demikianlah, seorang ulama dapat memberikan spirit bagi masyarakat bahkan saat mereka telah meninggal dunia sekalipun.

---

9 Akiner, "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective," 96.

10 Ibid., 95.

Ulama yang masih hidup menjadi sumber kekuatan duniawiyah, terlebih bagi masyarakat di daerah pedesaan yang minim dari dominasi pemerintah yang memungkinkan adanya pemanfaatan sumber daya kehidupan sosial secara bebas.[11] Ulama yang telah meninggal pun banyak yang dijadikan simbol dan sumber mitis bagi masyarakat Muslim di sekitarnya. Bahā' al-Dīn Naqshband[12] menjadi salah satu contoh fenomena ini. Sejak kematiannya hingga saat ini ia tetap menjadi daya tarik bagi peziarah di seluruh dunia. Bahkan dia disebut sebagai pelindung Bukhārā dan "Nabi Muhammad kedua" dari Asia Tengah.[13]

Prinsip ajaran Bahā' al-Dīn Naqshaband menyatakan bahwa pencarian mistis dapat dilakukan di tengah masyarakat tanpa memutuskan hubungan dengan dunia (*khalwat dar anjuman*), yang menjadi landasan kekuasaan duniawi. Prinsip ini menjadi landasan kebangkitan kembali Republik Uzbekistan. "Kehadiran di dunia" kaum sufi inilah yang menjadi alasan tarekat ini memegang peran historis selama berabad-abad di Turkestan di bawah dinasti-dinasti Timuriyah (Timurlenk), Shaybaniyah dan Astarakhiyah. Posisi sheikh Naqhsabandī saat itu bisa melampaui posisi ulama lainnya yang sezaman.

Lambat laun Bahā' al-Dīn Naqshaband menjadi wali utama dan pelindung kota Bukhārā. Kesaksian orientalis Hungaria Arminus Hambrey yang ditulis oleh Zarcone menyatakan bahwa penduduk

---

11 Albert Hourani, *A History of the Arab People* (Cambridge: Harvard University Press, 2012), 317.

12 Bahā' al-Dīn Naqshaband lahir pada 1318. Tarekat para Guru (tarīqat-i khavājagān) didirikan oleh Yusuf Hamadhānī (w. 1141). Guru sufi terakhir ini memiliki dua murid terkemuka, yaitu Ahmad Yasavī (w.1167), pendiri tarekat Yasaviyah yang populer di kalangan penutur bahasa Turkik dan 'Abd al-Khāliq Ghujdavānī (w. 1220), yang merupakan perintis pertama tarekat Naqshabandiyah sebagai pemberi ilham pada Bahā' al-Dīn Naqshaband. Lihat Thierry Zarcone, "Makam Bahā' al-Dîn Naqshband Di Bukhara (Uzbekistan), dalam Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), 446.

13 Thierry, "Makam Bahā' al-Dīn," 445.

Bukhārā benar-benar percaya bahwa dengan satu kali mengucap "*Baha' bala gardanal-din (Bahā'* menjauhkan kemalangan), mereka dapat terlindung dari petaka.[14] Selama beratus-ratus tahun makam Bahā' al-Dīn menjadi obor kaum sufi di seluruh kawasan Turk dan Persia, sampai ke Turki dan India.

Mengapa posisi sheikh sufi begitu dominan dalam kurun abad ke-14 hingga abad ke-18? Ada beberapa alasan yang melatarbelakanginya. *Pertama*, mereka memiliki otoritas spiritual kuat yang didukung oleh penguasa, yang seringkali juga merupakan murid mereka, di mana sebagai murid dia diikat oleh kepatuhan dan penyerahan secara total. *Kedua*, sheikh mampu memberikan sebuah berkah mistis kepada orang-orang yang dipilih dengan ekstensi menawarkan perlindungan Tuhan. *Ketiga*, secara vertikal para sheikh memiliki mata rantai hubungan kesetiaan dan jaringan pengikut yang luas, dan mereka mampu memobilisasi dukungan rakyat yang pada akhirnya dapat memperkuat otoritas penguasa. *Keempat*, status mereka sebagai orang suci memberi kekebalan di masa perang, sehingga seringkali mereka dikirim sebagai utusan untuk bernegosisi dengan musuh.

Dengan otoritas sheikh ini, penguasa merasa berkewajiban untuk memberi mereka imbalan, seperti Hoja Ahrar di bawah dinasti Timuriyah, yang menjadi seorang tokoh besar yang memiliki akses tanah pertanian luas, pemukiman, kerajinan dan perdagangan yang dibangun di atas tanah tersebut, serta memiliki barang-barang mewah seperti jubah yang mahal, memiliki simpanan emas dan perak yang melimpah. Banyak tempat ibadah dan madrasah yang berkaitan dengan sufi karena pemberian wakaf oleh penguasa. Kedekatan ini juga sering kali didukung oleh perkawinan keturunan sufi dengan keluarga penguasa.

14 Ibid., 447.

Pada tahap selanjutnya pengaruh sheikh sufi berangsur menurun sehubungan dengan peningkatan dan otoritas penguasa. Ini ditandai dengan adanya gelombang mobilitas masyarakat elit nomaden yang banyak terjadi di Bukhārā. Pergantian penguasa dari berbagai dinasti memaksa ulama untuk terus bersikap kompromistis. Dukungan penguasa terhadap otoritas ulama atau sheikh sufi dengan memberikan berbagai fasilitas pada dasarnya merupakan upaya untuk kepentingan penguasa dan membatasi secara perlahan otoritas keilmuan mereka di tengah umat.

Masa Pengaruh Tsarist Rusia

Berbeda dengan sebelumnya, ulama pada masa pendudukan Soviet berada pada posisi tengah, antara pemerintah dan masyarakat umum.[15] Pada tataran formal mereka terkadang hanya diposisikan sebagai figur nominal belaka oleh Soviet, akan tetapi keberadaan mereka terus dijaga demi kepentingan penguasa. Pada masa ini organisasi yang melanggengkan tradisi Islam adalah tarekat di bawah kepemimpinan sheikh yang turut melanggengkan model Islam itu dalam bentuk lain untuk melanjutkan keberlangsungan kehidupan Muslim.[16]

Posisi ulama di masa ini dapat dilihat dari dua aspek; *pertama*, keberadaan ulama sebagai agen pendidik tradisi Islam yang harus terus dilestarikan guna menjaga nilai-nilai tradisi Islam yang telah ada; *kedua*, kenyataan bahwa setelah 1943 posisi mereka diakui dalam hirarki Soviet dan diperlakukan dengan hormat, yang ini berarti bahwa keberadaan komunitas Muslim secara keseluruhan secara resmi diakui dan diterima. Mereka tidak memainkan peran sebagai penasehat penguasa, yang memang tidak mereka harapkan.

---

15 Akiner, "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective," 113.

16 John L. Esposito (ed), *Islam in Asia: Religion, Politics & Society* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987), 134.

Ulama tradisional selalu berkolaborasi dengan elit yang berkuasa dan itu adalah kebanggaan bagi kebanyakan orang Asia Tengah, meski penguasa tersebut seorang atheis atau komunis. Ulama harus diberikan status dan visibilitas di hadapan publik. Selain itu, dengan menjalin kerja sama bukan melawan otoritas sekuler, ulama akhirnya mampu membangun kembali basis kelembagaan Islam. Tindakan ini dilakukan untuk membangun kepercayaan penguasa agar dapat dengan leluasa menjaga iman dan menjalankan ritual ibadah di tempat-tempat ibadah.

Ulama diperlakukan dengan hormat meskipun dikenakan beberapa pembatasan. Otoritas mereka ditegakkan dan bahkan ditingkatkan. Namun sebagai imbalannya, mereka harus menunjukkan sikap dukungan sebagai hamba setia terhadap takhta kekaisaran. Hubungan harmonis antara pejabat Rusia dan ulama ini dipupuk, yang pada gilirannya memberikan konribusi dalam mempertahankan stabilitas di kawasan itu. Kebijakan non-konfrontatif ulama tidak diragukan lagi dapat memfasilitasi pelestarian lembaga Islam di Asia Tengah, dan dengan demikian mungkin hal ini dianggap sebagai kontribusi positif terhadap kehidupan masyarakat Muslim.

Namun, kelompok ulama yang tidak tampil sebagai pemimpin spiritual atau intelektual pada masa ini cukup banyak. Mayoritas mereka memiliki pandangan ultra-konservatif bahwa beberapa dari mereka tidak bisa dipercaya, dan di antaranya juga berperilaku korup, bodoh dan didominasi oleh takhayul. Schuyler, misalnya, menceritakan bagaimana seorang ulama di Samarkand atas kemauan sendiri menjual Mushaf al-Qur'an ('Uthmānī) ke Rusia; tampaknya dia tidak menyadari nilai penting kitab tersebut.

Pada saat ini jumlah ulama berkurang drastis dan sangat sedikit orang yang bisa membaca tulisan Arab, apalagi memahami bahasa al-Qur'an. Para *ishan* juga umumnya memiliki pengetahuan formal al-Qur'an yang sangat terbatas, namun keberadaan mereka dianggap

sebagai berkah oleh masyarakat setempat. Mereka diyakini mampu menyucikan dan memberikan makna pada ritual-ritual keseharian yang mereka lakukan. Di sini terdapat mata rantai kesetiaan yang turun-temurun dari satu generasi ke generasi lain di antara kedua umat dan guru. Hal ini terjadi scara meluas untuk membangun fungsi semi sosial dan semi ritual. Pada saat umat dirundung kesusahan, *ishan* memberikan kepastian dan kenyamanan. Mereka berlatih proses penyembuhan atau terkadang juga berlatih ilmu tenung. Kegiatan ini memicu kemarahan kelompok masyarakat yang lebih rasional yang menganggap para *ishan* sebagai penipu yang menghabiskan uang kaum lemah.[17]

Dalam konteks Asia Tengah, terdapat perbedaan manifestasi otoritas agama. Perbedaan lebih lanjut antara ulama, yang merupakan hierarki formal dari fungsionaris Muslim dan memiliki tanggung jawab untuk mengatur kehidupan masyarakat sesuai dengan hukum sharī'ah, dan sheikh sufi yang merupakan manifestasi dari bentuk kenyamanan dengan tetap harus menyandarkan diri pada sharī'ah. Dan pada kenyataannya di akhir-akhir periode ini, ulama dan sufi berada pada oposisi biner.[18]

Bagaimanapun keadaannya, kekuatan sufi tidak boleh diabaikan meski posisi sufi saat ini tidak sekuat dulu. Di tempat-tempat lain seperti di Khanate Kokand dan Ferghana, tarekat Naqshabandiyah masih kuat. Namun setelah struktur kekuasaan berubah pada pertengahan abad ke-19 para sufi tidak lagi memiliki posisi yang tinggi.

Masa Kebangkitan

Di masa awal Asia Tengah modern, kata *'ālim* masih jarang digunakan sebagai sebuah istilah, meskipun sesungguhnya gelar itu

17 Ibid., 103.
18 Ibid., 96.

mungkin lebih tepat karena kebanyakan intelektual membuat klaim sebagai pemangku ilmu pengetahuan Islam dan penulis puisi dalam sebuah tarekat.[19] Tapi justru yang digunakan ialah bentuk jamaknya, yakni *'ulamā'*, yang merupakan cara mudah untuk menggabungkan makna yang terkait dengan lingkungan sosial dan keterampilan yang tercakup dalam satu individu tunggal (*'ālim*). Seperti yang ditulis Richard Bulliet, *'ālim* -bentuk tunggal dari *'ulamā'*- sangat jarang digunakan dalam sumber sumber literatur daripada "ulama". Karena pemakaian alim akan menjadi terpisah-pisah, seperti seorang ahli hukum (*fàqīḥ*), penghafal al-Qur'an (*ḥāfiẓ*), atau ahli tata bahasa (*naḥwī*) [20]

Di masa kebangkitan, konteks regional memang banyak dipengaruhi oleh kontak budaya dan model diseminasi dan transmisi di antara para ulama ataupun pemikir. Pendidikan dan latihan memungkinkan seseorang memiliki wawasan dan jaringan sosial dengan berbagai kota di Asia Tengah, seperti Bukhārā, Samarkand dan Khiva. Dari kontak ini mereka dapat meminjam ide-ide liberal dari masyarakat Turki dan Soviet untuk mempropagandakan perubahan kekuasaan politik dan ortodoksi. [21]

Asia Tengah di masa ini terdiri atas dua wajah, wajah fundamentalis di satu sisi dan wajah Islam toleran di sisi lainnya. Kelompok dan organisasi berciri fundamentalis bahkan radikalis banyak tumbuh berkembang di masa ini, seperti Hizbut Tahrir yang berusaha menegakkan negara sharī'ah (*khilāfah*) di tengah ketidakmenentuan politik di Asia Tengah. Semangat ini juga didasari oleh anggapan bahwa kondisi sosial masyarakat semakin

---

19 James Pickett, "The Persianate Ulama in Eighteenth and Nineteenth Century Central Asia," American Councils Combined Research and Language Scholarship (Final Report/Working Paper, January 2012), 9.

20 Richard W. Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (Columbia University Press, 1995), 105.

21 European Society For Central Asia Studies, "International Conferences, Central Asia on Display," Proceeding of VIIth Conference of Europeans.

jauh dari nilai- nilai Islam sehingga harus dikembalikan ke tatanan ideal negara sharīʻah. Di sisi lain wajah toleran warisan tradisi masa lampau Islam madhhab Hanafi dan tradisi sufi yang masih terus berlangsung hingga saat ini meski telah mengalami penurunan yang sangat drastis.

Perubahan status politik ini diiringi dengan penurunan kekuatan ekonomi kaum sufi. Penguasa baru tidak begitu murah dalam memberikan hadiah dan hibah seperti pendahulu mereka. Selain itu, ketika sheikh tidak lagi memperoleh tanah individu karena disita pemerintah, maka secara perlahan kekuatan ekonomi mereka menjadi semakin berkurang.

Jadi, pertengahan abad kedelapanbelas dan seterusnya pengaruh kaum sufi terus terkikis. Pada saat penaklukan Rusia di abad kesembilanbelas, sebagian besar mereka telah terpinggirkan. Kegiatan mereka sebagian besar dibatasi untuk bidang sosial keagamaan, tidak seperti sebelumnya ketika peran mereka dalam urusan keagamaan menjadi kekuatan sosial yang dominan.

Agenda pembaharuan yang terjadi pada masa ini, dikenal dengan *jadidis*,[22] di mana kaum reformis mengidamkan sebuah dunia modern sebagaimana yang terjadi di negara-negara lainnya. Namun, di Asia Tengah proses gerakan ini lebih sulit. Hal ini karena, *pertama*, keterpencilan wilayah secara geografis yang menghambat hubungan para pemikir reformis; *kedua*, ulama seringkali melakukan penekanan pada kelompok-kelompok ini. Ada beberapa ulama

22 Gerakan *jadisist* (modernis) ingin membangun tatanan baru kehidupan, di mana penerapan ajaran Islam dalam kehidupan sosial menjadi tugas yang sangat penting, di samping karena adanya ketidakpuasan dalam tatanan kehidupan saat ini dan juga sebagai jembatan harapan untuk mewujudkan sebuah kondisi yang ideal. Lebih jauh lihat tulisan Achmad Jainuri, "The Jadidist Movemen in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Russia: The Role of Ismail Gasprinskii," makalah yang tak diterbitkan; Adeeb Khaled, *The Politics of Muslim Cultural Reform; Jadidisme in Central Asia* (New York: University of California Press, 1998).

cukup simpatik terhadap gerakan reformis namun juga banyak yang menentang segala bentuk inovasi. Kaum modernis seringkali berhadapan dengan elit agama seperti halnya ulama dan sheikh sufi yang dipandang sebagai penyebab adanya korupsi iman. Selanjutnya, kaum modernis menuding bahwa ulama justru berlindung di balik penguasa untuk melakukan korupsi.[23] Faksi konservatif terlihat jelas di Bukhārā yang memiliki dukungan dari Emir. Di wilayah Turkestan yang berada di bawah kekuasaan Rusia situasi lebih cair. Di wilayah ini seorang gubernur jenderal memperlihatkan rasa hormatnya yang besar pada pejabat Muslim dan sangat berhati-hati agar tidak menyinggung ulama.

Rusia lebih menginginkan pelestarian struktur daripada melakukan dukungan terhadap gerakan reformasi, meski dalam beberapa hal pihak Rusia juga menginisiasi perubahan sosial melalui pendidikan. Bagaimanapun, kaum reformis telah membangun basis yang lebih luas dan mengambil peran penting dalam membentuk perkembangan politik modern di Asia Tengah, ketika tiba-tiba gerakan reformis Muslim dihentikan oleh Rusia.

Namun, setelah pecahnya Perang Dunia II terjadi perubahan mendadak dalam kebijakan: represi dari tahun 1930-an tiba-tiba berganti dengan semangat kerjasama. Di Asia Tengah terdapat Dewan Muslim resmi untuk Asia Tengah yang didirikan di Tashkent di bawah pimpinan seorang mufti. Badan ini diberikan tanggung jawab untuk administrasi urusan Muslim di wilayah tersebut, termasuk pemeliharaan masjid dan pengangkatan ulama.[24] Sebuah dewan ulama mengeluarkan fatwa tentang hal-hal penting saat itu.

Sejak haji resmi dibuka kembali pada 1944, meskipun hanya

23 Adeeb Khalid, *Islam after Comunism: Religion and Politics in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 2014), 13.

24 Akiner, "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective." 105.

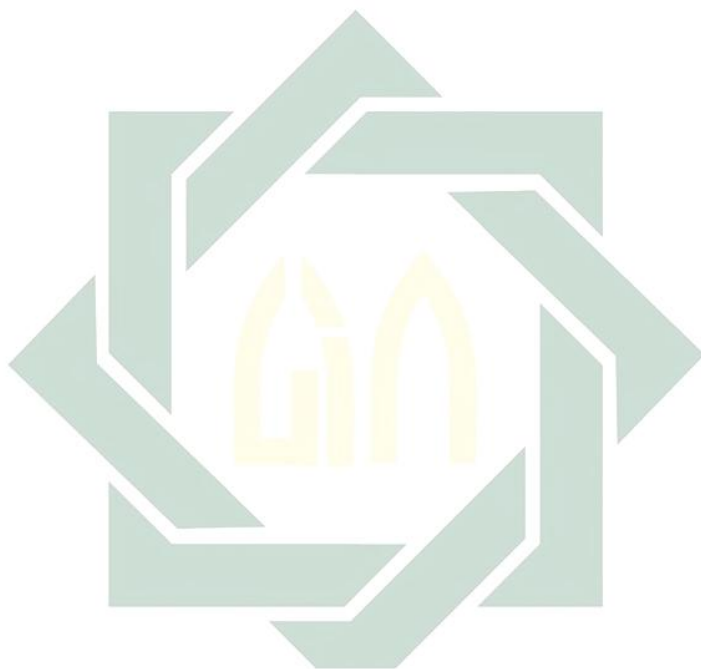
kelompok dalam jumlah kecil, golongan ulama bisa mendapatkan keuntungan dari situasi ini. Mereka dapat dengan mudah berinteraksi dengan ulama dari negara lain, menambah dan mengembangkan wawasan Islam dan mendapat pengaruh pemikiran-pemikiran ulama dari bangsa lainnya. Pengaruh pemikiran ini mereka bawa ke Asia Tengah dan memberikan kontribusi pada pengembangan pemikiran pembaruan.

Pembukaan kembali satu-satunya madrasah, Mir-i Arab di Bukhārā, menjadi pusat pengembangan pendidikan Islam memiliki signifikansinya sendiri. Madrasah ini menjadi fasilitas untuk pelatihan sarjana Muslim, meskipun pada skala yang sangat terbatas. Di samping itu jumlah masjid yang berfungsi pun mulai bertambah. Hal ini menjadi awal pembaruan yang lambat laun mengembalikan kepercayaan umat Islam Asia Tengah untuk membangun kembali peradabannya pasca Uni Soviet.

Kesimpulan

Otoritas ulama sepanjang sejarah Asia Tengah mengalami penurunan yang sangat signifikan. Dari masa awal menuju masa kejayaan Islam, Asia Tengah melahirkan ulama-ulama besar yang pemikirannya mempengaruhi dunia Islam, dari mulai ulama hadist, fikih, kalam bahkan tasawuf, yang pengaruhnya masih terasa hingga saat ini. Otoritas ulama pada masa ini bahkan terkadang mengalahkan otoritas penguasa. Selama berabad-abad tradisi Islam terjaga dengan baik di wilayah ini.

Pada masa invasi bangsa asing, otoritas ulama semakin menurun ketika penguasa itu memanfaatkan posisi dan peran strategis ulama untuk kepentingan mereka semata. Akibatnya, jumlah ulama yang terdidik semakin menurun, lembaga-lembaga pendidikan dan masjid banyak terbengkalai, dan tradisi Islam semakin mengalami kemunduran.

Di masa kebangkitan sebagian ulama justru menjadi oposisi gerakan reformisme yang disuarakan oleh kaum reformis. Mereka masih lebih nyaman mempertahankan struktur yang ada daripada menjadi agen perubahan. Karena itu, bisa dikatakan bahwa otoritas ulama di Asia Tengah yang semula bersifat kharismatik bergeser menjadi birokratik.

Daftar Pustaka

Buku dan Artikel Jurnal

Akiner, Shirin. "Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective." *Jurnal of Religion, State & Society,* vol. 24, Nos. 2/3, (1996).

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Mizan, 1995.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press, 1995.

Esposito, John L. (ed). *Islam In Asia: Religion, Politics & Society*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1987.

European Society For Central Asia Studies, "International Conferences, Central Asia on Display." Proceeding of VII Conference of Europeans.

Holt P. M., Ann K. S, Lambton & Bernard Lewis. *The Cambridge History of Islam,* vol. 1. New York: Cambridge University Press, 1970.

Hourani, Albert. *A History of The Arab People*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Jainuri, Achmad. "The Jadidist Movement In Late Nineteenth And Early Twentieth Century Russia: The Role of Ismail Gasprinskii." Makalah tak diterbitkan.

Khaled, Adeeb. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1994.

.............., *Islam after Comunism: Religion and Politics in Central*

Asia. Berkeley: University of California Press, 2014.

.... *The Politics of Muslim Cultural Reformation : Jadidise in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Kinaici, Masathosi (ed). *Popular Movement and Democratization in Islamic World*. New York: Routledge, 2006.

Pickett, James, "The Persianate Ulama in Eighteenth and Nineteenth Century Central Asia," American Councils Combined Research and Language Scholarship (Final Report / Working Paper, January 2012).

Zarcone, Thierry, "Makam Bahā' al-Dīn Naqshaband di Bukhara (Uzbekistan), dalam Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (terj). Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007.

Sumber Internet

https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Russian_rulers

SEJARAH LEMBAGA PENDIDIKAN TINGGI ISLAM BERKELAS INTERNASIONAL DI SAMARKAND

Zumrotul Mukaffa

A. Latar Belakang

Madrasah Ulugh Beg, dalam sejarahnya, merupakan salah satu institusi pendidikan tinggi Islam berkelas internasional di Asia Tengah.[1] Selain bangunan madrasah yang cukup megah dan arsitektural yang masih bertahan hingga saat ini, madrasah tersebut juga meninggalkan jejak pergulatan civitas akademikanya yang berupa observatorium. Tiga orang disebut-sebut memiliki peran

---

1 Terminologi madrasah pada era abad pertengahan menunjuk pada keseluruhan lembaga pendidikan, baik pada jenjang pendidikan anak usia dini, dasar, menengah hingga pendidikan tinggi Islam. Yang membedakan masing-masing jenjang hanyalah pada mata pelajaran yang diajarkan. Mata pelajaran jenjang anak usia dini dan dasar lebih terkonsentrasi pada penguasaan terhadap al-Qur'an, sementara jenjang menengah pada penguasaan terhadap berbagai ilmu keislaman. Sedangkan untuk pendidikan tinggi, selain memperdalam ilmu-ilmu keislaman, mahasiswa juga diajarkan ilmu-ilmu umum, seperti Matematika, Astronomi, Kedokteran, dan seterusnya. George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and The West* (Edinburgh: Eidinburgh University Press, 1981).

paling penting dalam pengembangan iklim akademis di Madrasah Ulugh Beg hingga memiliki reputasi internasional pada zamannya, yaitu: Ulugh Beg, Qādī Zadā, dan al-Kāshī. Salah satu terobosan penting untuk mewujudkan madrasah sebagai lembaga tinggi bereputasi internasional adalah, mendatangkan dosen-dosen asing *(overseas lectures)* ke Samarkand.[2]

Keberadaannya sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam berkelas dunia bukanlah hadir secara tiba-tiba. Keberadaan madrasah ini tidak lepas dari inisiasi mendalam yang dilakukan Ulugh Beg (1394-1449). Ia tidak hanya penguasa dari keturunan Timurlenk yang dikenal luas sebagai penakluk Asia, melainkan juga intelektual muslim multi-talenta ternama. Ia tidak hanya memiliki perhatian serius terhadap ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga tertarik dan melakukan penelitian serta pengembangan dalam bidang astronomi dan matematika, dan bahkan mendorong perkembangan ilmu pengetahuan secara umum. Ulugh Beg juga tidak hanya

2 Menariknya, terobosan mendatangkan dosen asing untuk mewujudkan institusi perguruan tinggi bereputasi internasional juga menjadi *trends* yang mengemuka di berbagai Negara saat ini. Hena Mukherjee dan Poh Kam Wong, "Universitas Nasional Singapura dan Universitas Malaya: Akar yang Sama dan Jalan yang Berbeda" dalam Philip G. Altbach dan Jamil Salmi, *The Road to Academic Excellence, Pendirian Universitas Riset Kelas Dunia,* (Jakarta: The International Bank for Reconstruction and Development/ The World Bank dan Penerbit Salemba Humanika, 2012); Rachel Brooks and Johanna Waters, *Student Mobilities, Migration and the Internationalization of Higher Education* (New York: Palgrave Macmillan, 2011); Qi Wang, Ying Cheng and Nian Cai Liu, "Building World-Class Universities: Different Approaches to a Shared Goal", dalam *Building World-Class Universities, Different Approaches to a Shared Goal,* ed. Qi Wang, Ying Cheng, and Nian Cai Liu (The Netherlands: Sense Publishers, 2013); Ellen Hazelkorn, *Rankings and the Reshaping of Higher Education, The Battle for World-Class Excellence* (New York" Palgrave Macmillan, 2011); Simon Marginson, "Global Perspectives and Strategies of Asia-Pacific Research Universities", dalam *Paths to a World-Class University, Lessons from Practices and Experiences,* ed. Nian Cai Liu, Qi Wang and Ying Cheng (The Netherlands: Sense Publishers, 2011).

memberi perhatian secara formal, tetapi juga dengan menyediakan fasilitas, sarana, dan prasarana fisik yang cukup megah. Berdasarkan minatnya yang sangat besar terhadap ilmu pengetahuan, ia berhasil membangun kota Samarkand menjadi sebuah pusat kebudayaan, perdagangan, dan ilmu pengetahuan Muslim.

Salah satu strategi penting untuk menghadirkan pendidikan tinggi berkelas dunia yang dilakukan Ulugh Beg adalah, mendatangkan dosen-dosen asing berkelas dunia untuk menjadi pengajar dan sekaligus peneliti. Setidak-tidaknya, terdapat dua intelektual ensiklopedis ternama yang berhasil didatangkan dari luar Samarkand, yaitu: Qāḍī Zadā dan al-Kāshī. Bersama keduanya, Ulugh Beg turun secara langsung menjadi dosen dan peneliti, selain pada saat yang sama, menjadi penguasa tertinggi dari dinasti Timurlenk. Tidak hanya itu, mereka bertiga juga membangun pusat-pusat riset dibidang ilmu pengetahuan non-keislaman terutama bidang astronomi dan matematika.

B. Sejarah Madrasah Ulugh Beg

Sesuai dengan namanya, madrasah ini didirikan oleh Ulugh Beg yang memiliki nama lengkap Muḥammad Taragai Ulugh Beg bin Syarukh bin Tīmūr di Samarkand. Ia lahir pada 1394, dan meninggal dunia pada 1449 di Samarkand.[3] Meskipun masih keturunan

---

3 Ia meninggal dalam perjalanan haji ke Makkah atas anjuran anak laki-lakinya yang bernama Abdul Latif. Ironisnya, ia meninggal akibat sekenario pembunuhan yang dirancang oleh anak laki-lakinya tersebut, akibat ketidak puasan atas kebijakan ayahnya yang lebih memprioritaskan anak laki-laki lainnya (Abdul Aziz) untuk mengurus Negara. Dengan kata lain dapat dikatakan, Ulugh Beg pada dasarnya meninggal karena dibunuh oleh anak laki-lakinya sendiri. Dokumen-dokumen historis juga menyebutkan, pilihan Ulugh Beg terhadap Abdul Aziz dan bukan Abul Latif, karena anak yang disebut terakhir memiliki kesamaan karakter dengan kakeknya yang terkenal dengan kebijakan represif-militeristik dalam menjalankan roda kekuasaan. Yang lebih penting, ia juga kurang apresiatif terhadap upaya pengembangan keilmuwan terutama Matematika dan Astronomi yang telah

langsung Timurlenk yang dikenal sebagai penguasa otoriter, ambisius terhadap ekspansi kekuasaan, dan represif, namun ia sama sekali tidak mewarisi karakter kakeknya tersebut. Sebaliknya, ia sangat dekat dan begitu tertarik dengan ilmu pengetahuan, terutama astronomi dan matematika. Ketertarikannya terhadap dua bidang ilmu sekuler tersebut, tidak berarti menegasikan keharusan untuk mendalami rumpun keilmuwan keislaman. Sebaliknya, ia cukup popular sebagai penguasa yang memiliki kapasitas ensiklopedis bidang keilmuwan Islam. Hokey, et al. menyatakan:

> *He is better known for his interest in religion, architecture, arts, and sciences, which were fostered by the Mongols as well as by the Timurids. Ulugh Beg is said to have spoken Arabic, Persian, Turkish, Mongolian, and some Chinese. He had a thorough knowledge of Arabic syntax and also wrote poetry. Although he honored Turkic–Mongolian customs, he also knew the Quran by heart, including commentaries and citations.*[4]

Untuk mengembangkan minatnya yang begitu besar terhadap matematika dan astronomi, ia mendirikan madrasah di depan *Rigestan Square*. Madrasah ini mulai dibangun pada 1417 dan diperkirakan selesai pada 1420.[5] Pada awal pembangunannya, Madrasah Ulugh Beg hanyalah sebuah bangunan bertingkat dua dengan empat buah ruangan berkubah di setiap sudut-sudutnya. Ruangan berkubah

---

dijalankan oleh Ulugh Beg bersama akademisi terkemuka di Samarkand saat itu. V.V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia, Vol. 2* (Leiden: E. J. Brill, 1963).

4 Thomas Hockey, et.al., *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (New York: Springer, 2007), 1157-1158.

5 Salah Zaimeche, *Samarkand* (Manchester: Foundation for Science and Technology, 2005), 12.

tersebut merupakan tempat berlangsungnya kegiatan belajar mengajar. Namun dalam perkembangannya, Madrasah Ulugh Beg direnovasi menjadi sebuah kompleks bangunan, yang meliputi masjid, ruang belajar, dan asrama bagi para murid. Bangunan madrasah bertingkat dua ini memiliki bentuk empat persegi panjang, ditandai dengan menara pada keempat bagian sudutnya dan sebuah pintu gerbang megah yang menghadap alun-alun. Pintu gerbang tersebut memiliki tinggi dua kali lipat dari bangunan madrasah. Pada kedua sisi pintu gerbang ini terdapat menara berbentuk silinder. Seperti kebanyakan pintu gerbang pada bangunan berarsitektur Islam, pintu gerbang Madrasah Ulugh Beg juga menampilkan bentuk lengkungan.[6]

Gambar 1: Bagian Depan Madrasah Ulugh Beg
Sumber: Dokumen Pribadi Penulis

Ketika pengunjung melewati pintu gerbang ini, akan terlihat sebuah serambi bertingkat dua yang berada di bagian halaman dan

6 Nidia Zuraya, "Madrasah Ulugh Bek, Simbol Arsitektur Timurid", *Republika,* Ahad, 10 Oktober 2010, B4.

terhubung dengan ruang-ruang kelas yang berjumlah 50 ruangan.

Lengkungan juga tampak mempercantik bagian tengah ruang-ruang kelas tersebut. Ruangan kelas ini berdekatan dengan bangunan masjid yang terdapat di dalam kompleks Madrasah Ulugh Beg. Sebuah ruang berkubah menempati empat penjuru bangunan utama masjid, mengapit lorong masjid yang mengarah ke barat. Ruang kelas dan bangunan masjid ini dibatasi oleh ruang asrama, tempat tinggal para siswa. Bagian dinding luar bangunan yang terdapat di kompleks Madrasah Ulugh Beg ini berhiaskan aneka ragam mosaik. Marmer digunakan untuk membentuk dados dan cetakan. Panel mosaik dengan ornamen bergaya geometris bisa kita temui pada lengkungan bagian atas pintu gerbang *(lihat gambar 1)*.[7]

Pendirian madrasah di Samarkand diproyeksikan untuk menjadikannya sebagai institusi pendidikan tinggi Islam berbasis riset dengan konsentrasi pada dua bidang keilmuwan utama, yaitu: matematika dan astronomi. Atas dasar cita-cita tersebut, Ulugh Beg melengkapi fasilitas perkuliahan dengan membangun observatorium pada tahun 1420 M *(lihat gambar 2)*. Hokey et al. mendiskripsikan kondisi laboratorium astronomi dengan mengatakan:

> *In 1420, Ulugh Beg founded his famous astronomical observatory on a rocky hill outside the city of Samarqand. Its circular main building, beautifully decorated with glazed tiles and marble plates, had a diameter of about 46 m and three stories reaching a height of approximately 30 m above ground level. The north–south axis of the main building was occupied by a huge sextant with a radius of 40 m. On the scale of this instrument, which partially lay in an underground slit with a width of half a meter, 70*

7 Zuraya, "Madrasah Ulugh Bek", B4.

cm corresponded to 1° of arc, so that the solar position could be read off with a precision of 5□. On the flat roof of the main building various smaller instruments could be placed, such as an armillary sphere, a parallactic ruler, and a triquetrum. Among other instruments known to have been used in Samarqand are astrolabes, quadrants, and sine and versed sine instruments.[8]

Tidak hanya menjadi tokoh utama di balik pendirian madrasah dan observatorium, Ulugh Beg juga terlibat langsung dalam keseluruhan proses penyelenggaraan pendidikan di madrasah dan serangkaian aktifitas riset di observatorium tersebut. Dalam proses rekrutmen dosen, misalnya, ia sendiri yang mewancarai dan menyeleksi para pelamar untuk mengajar dalam disiplin keilmuwan tertentu, dan sekaligus menentukan kapasitas pengetahuan dan kualifikasi yang dimiliki mereka *(interviewed and selected whoever taught there, to determine their knowledge and qualifications)*.[9]

Gambar 2: Bagian Dalam Observatorium Ulugh Beg
Sumber: Zaimeche: 2015: 6

8 Hockey, et.al., *The Biographical Encyclopedia*, 1158.
9 Zaimeche, *Samarkand*, 6.

Sebagaimana dilaporkan oleh al-Kāshī dalam suratnya yang dikirimkan kepada orang tuanya, Ulugh Beg hampir selalu menyempatkan dirinya untuk datang ke madrasah dan sesekali waktu mengamati secara langsung proses kegiatan perkuliahan yang berlangsung di kelas. Dalam satu kesempatan tertentu, setelah membaca dengan seksama kitab *al-Qānūn al-Mas'ūdī* yang dikarang oleh Abū Rayḥān al-Bīrūnī, ia menemukan permasalahan mendasar terkait dengan kontennya. Ia kemudian mengajukan pertanyaan tersebut untuk didiskusikan dan mendapatkan jawaban dari para dosen dan mahasiswa madrasah. Begitu sulitnya pertanyaan tersebut, hingga tidak satupun dosen dan mahasiswa yang berhasil menjawabnya. Ia pun menegaskan arti penting dunia akademik kepada seluruh civitas akademika madrasah, bahwa semua permasalahan yang terkait dengan pengetahuan, sesulit apapun, menjadi tanggung jawab lingkar akademisi yang harus mendapatkan penyelesaian. Dengan tegas, ia pun mengatakan, *"there is a difficulty at this point. Think it over"*.[10]

Ulugh Beg juga terlibat secara langsung melakukan kajian dan pengamatan tentang bintang-bintang. Di observatorium yang dibangunnya, Ulugh Beg dan timnya seperti al-Kāshī berhasil mewujudkan cinta mereka pada Tuhan dengan sungguh-sungguh bekerja melakukan observasi secara seksama. Dari hasil observasi tersebut, ia bersama koleganya menyiapkan tabel-tabel astronomi matahari, bulan, dan planet-planet lain yang telah diamati dengan tingkat kecermatan tinggi, yang akurasinya tidak terlalu jauh berbeda dengan hasil pengamatan astronom modern yang menggunakan berbagai teleskop yang canggih. Hasil-hasil observasi mereka terhimpun, antara lain dalam kitab *Zij-i-Djadid-i-Sultani*.[11]

---

10 Mohammad Bagheri, "A Newly Found Letter of AI-Kashi on Scientific Life in Samarkand," *Historia Mathematica 24* (1997): 241-256, 245.

11 Zuraya, "Madrasah Ulugh Bek", B4.

Keberhasilan madrasah dan observatorium sebagai lembaga tinggi Islam dan lembaga riset yang bereputasi internasional di Samarkand, tidak lepas dari Ulugh Beg sebagai penguasa saat itu. Ia berhasil memainkan peran ganda yang cukup baik, antara sebagai penguasa dan sekaligus akademisi. Sebagai penguasa, ia merupakan penentu kebijakan *(policy maker)* yang dengan posisi tersebut, berhasil dimanfaatkannya untuk mengeluarkan kebijakan-kebijakan pendidikan berorientasi pada pemenuhan kebutuhan yang mendorong dan mempercepat terwujudnya institusi pendidikan tinggi bereputasi internasional. Pada saat yang sama, ia sebagai akademisi yang turun dan terlibat langsung dalam keseluruhan proses penyiapan dan implementasi gagasan menciptakan institusi pendidikan tinggi bereputasi internasional, seperti dengan mendirikan maupun mengelola madrasah dan observatorium serta menjadi dosen dan peneliti produktif di kedua lembaga tersebut.

C. Rekrutmen Dosen Asing Menuju Kelas Dunia

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, salah satu kebijakan penting yang diambil oleh Ulugh Beg adalah merekrut dosen asing bereputasi internasional. Qādī Zadā al-Rūmī dan Jamshīd al-Kāshī merupakan dosen asing yang berhasil direkrut oleh Ulugh Beg untuk mengelola madrasah dan observatorium. Melalui dukungan keduanya, madrasah dan observatorium yang didirikan Ulugh Beg berhasil menjadi institusi pendidikan tinggi Islam dan lembaga riset yang sangat disegani, bukan saja di wilayah Asia Tengah melainkan juga di semenanjung Arabia.

Al-Kāshī memiliki nama lengkap Ghiyāt (al-Millah wa) al-Dīn Jamshīd Ibn Mas'ūd al-Kāshī (al-Kāshānī) yang lahir di Kāshān, wilayah padang pasir di bagian utara Iran Tengah pada 1380 dan meninggal di Samarkand 22 Juni 1429 M. Perang yang berkecamuk terus menerus di Iran, sebelum akhirnya berhasil dikuasai oleh

Timurlenk berdampak serius akses terhadap kehidupan sosial dan ekonomi penduduknya. Banyak penduduk, termasuk keluarga al-Kāshī yang terpaksa harus berpindah-pindah tempat dengan kondisi ekonomi yang sulit. Sebagaimana dinyatakan sendiri dalam *Zij-i Jadid-i Shultani,* al-Kāshī *"had lived in poverty in various cities of central Iran, mostly in his hometown"*.[12] Sungguh pun demikian, ia tetap konsisten untuk mengembangkan kapasitas akademisnya, meski dalam situasi yang sulit secara sosial dan ekonomi tersebut. Tidak mengejutkan, ia berhasil menjelma menjadi akademisi ternama di bidang matematika dan astronomi hingga akhirnya menarik minat Ulugh Beg untuk merekrutnya.

Selama masih di Iran, ia berhasil merampungkan beberapa yang salah satunya di bidang fisika dengan judul *Risālah dār al-Shar-i ālāt-i al-Ṣadr.*[13] Pada 2 Juni 1406, ia melakukan observasi terhadap peristiwa gerhana bulan di Kashan yang hasilnya dilaporkan dengan cukup baik dalam *Zij-i Haqqānī*. Setahun kemudian, tepatnya, tanggal 1 Maret 1407 M, ia berhasil menyelesaikan salah satu karyanya yang berjudul *Sullam al-Samā' (the Stairway of Heaven),* dan karya ini berisikan tentang lapisan-lapisan langit dan kemungkinan jarak dan ukurannya benda-benda di langit menurut perspektif astronomi. Antara 1410-1411, ia juga menulis *Mukhtaṣar dar 'Ilm-I-hayāt (Compendium of the Science of Astronomy)* yang secara khusus didedikasikan kepada Sultan Iskandar dan berisikan tentang ringkasan mengenahi teori-teori astronomi.[14] Pada 1413/1414, ia berhasil menyempurnakan dan menyelesaikan karyanya yang berjudul *Zij-i Haqqani*. Secara khusus, karya ini didedikasikan kepada Shah Rukh dan Ulugh Beg, meskipun ia belum mengenal dekat saat itu. Ia secara tegas mengatakan, *Zij-i Haqqani*

12 Hockey, et.al., *The Biographical Encyclopedia,* 613.
13 Hockey, et.al., *The Biographical Encyclopedia,* 613.
14 Zaimeche, *Samarkand,* 9.

tidak mungkin akan selesai, jika tidak mendapatkan dukungan dari Ulugh Beg yang saat itu menjadi putra mahkota, *"would not have been able to finish his work without the support of the prince"*.[15]

Reputasinya sebagai pakar astronomi di Iran, berhasil menarik simpati Ulugh Beg di Samarkand. Antara 1417-1419, beberapa kali ia diundang untuk terlibat dalam proyek pembangunan peradaban akademis di Samarkand oleh Ulugh Beg. Pada 1420, ia, pada akhirnya, memutuskan untuk *"made the long journey north to Samarqand, where he joined the scientific circle at the residence of the prince"*. Sejak itu pula, ia sepenuhnya mendapatkan peran penting bukan saja dalam dunia akademis melalui kiprahnya di Madrasah Ulugh Beg dan observatorium, melainkan juga dilingkaran keluarga istana. Dapat dikatakan, al-Kāshī, *"finally obtained a secure and honorable position, becoming the prince's closest collaborator and consultant"*.[16]

Meskipun telah mendapatkan posisi dan peran penting di Samarkand, al-Kāshī terus berkarya, baik dalam bidang matematika. Setidaknya, terdapat tiga karya utamanya dalam bidang matematika, yaitu: *al-Risālah al-Muḥīṭiyyah* (Risalah tentang Lingkaran), *Miftāḥ al-Ḥisāb* (Kunci Aritmatika), dan *Risālah al-Watar wa al-Jaib* (Risalah tentang Penghubungan diantara Dua Titik Lingkaran dan Sinus). Ketiga risalah ini diselesaikan dalam kurun waktu sekitar 3 (tiga) tahun, yaitu: antara 1424 dan 1427 M.[17]

Secara garis besar, terdapat penemuan luar biasa dalam bidang matematika dalam ketiga risalah di atas. *Pertama,* temuan mengenahi teori hukum Cosinus yang hingga saat ini, di Perancis teori tersebut

---

15 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia*, 613.

16 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia*, 613.

17 Mohammad K. Azarian, "A Study of Risāla al-Watar wa'l Jaib, "The Treatise on the Chord and Sine", *Forum Geometricorum*, Vol. 15 (2015): 229–242, 229.

dikenal dengan nama *Theoreme d'Al-Kashi* (Teorema Al-Kashi). Karena, al-Kashi diakui pakar pertama yang menemukan hukum tersebut. Selain itu, ia juga memberikan sejumlah alasan mengapa hukum Cosinus bisa digunakan untuk memecahkan masalah-masalah yang berhubungan dengan segitiga. *Kedua,* karya-karya di atas juga menguraikan tentang teori Kord dan Sinus yang ditandai keberhasilan al-Kāshī menghitung nilai sin 1° dengan sangat akurat. Dari semua ilmuwan matematika pada masanya, hanya al-Kāshī yang bisa menilai sin 1° dengan akurat hingga muncullah seorang ahli matematika pada abad ke-16, yakni Taqī al-Dīn. Al-Kāshī juga mengembangkan berbagai macam metode untuk menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan persamaan kubik yang baru dipelajari di Eropa beberapa abad setelah penemuannya. Untuk menghitung nilai sin 1° dengan tepat, al-Kāshī menemukan rumus matematika yang sering disebut sebagai persembahan kepada Francois Viete. *Ketiga,* uraian tentang pecahan desimal yang teori ini, pada tahap selanjutnya digunakan oleh orang-orang Cina pada zaman kuno selama berabad-abad. Pecahan desimal tersebut merupakan salah satu karya besar al-Kāshī yang memudahkan untuk menghitung aritmatika. *Keempat,* teori Segitiga Khayyām yang digunakan untuk menandingi kebesaran segitiga Pascal dan Segitiga Khayyām dari nama Omar Khayyām di Persia.[18]

Sementara dalam bidang astronomi, karya al-Kāshī nyaris seluruhnya menggunakan nama Ulugh Beg dengan judul *Zij-i-Djadid-i-Sultani*. Secara garis besar, kontribusinya dalam disiplin astronomi di Samarkand merupakan pengembangan lebih lanjut dari teori yang sebelumnya telah dirumuskan di Kashan. al-Kāshī disebut-sebut sebagai penemu tabel trigonometri yang berisi fungsi

18 "Jamshid Al-Kashi, Ilmuwan Besar dari Dinasti Timurid", *Republika*, 02 September 2009, 4B

sinus, tabel gerakan longitudinal matahari, bulan, juga planet-planet. al-Kāshī juga membuat tabel garis bujur dan garis lintang yang paralaks dengan garis lintang, tabel gerhana, juga tabel saat bulan dapat dilihat. Selain itu, ia juga berhasil merumuskan berbagai instrumen observasi astronomi yang berbeda untuk observasi astronomi seperti *triquetrum, bola armillary, equinoctial armillary,* juga *solisticial armillary, sinus, sextant, Fakhri sextant* di tempat observatorium Samarkand. *Plate of Conjunctions* juga merupakan salah satu temuan penting al-Kāshī di bidang astronomi. *Plate of Conjunctions* merupakan alat analog perhitungan yang digunakan untuk menentukan waktu dan hari kapan konjungsi planet akan terjadi. Temuan lain yang tak kalah pentingnya adalah komputer planet yang disebutnya dengan istilah *Plate of Zones*. Temuan ini dapat digunakan untuk memecahkan masalah-masalah tentang planet seperti prediksi posisi yang benar antara matahari dan bulan dalam garis bujur, garis lintang matahari, bulan, planet-planet, dan juga dapat digunakan untuk mengukur ekliptika matahari.[19]

Dosen asing yang bereputasi internasional dan direkrut untuk memperkuat pengembangan pendidikan tinggi kelas dunia adalah, Qāḍī Zadā. Ia memiliki nama lengkap Ṣalāḥ al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Mahmud al-Rūmī yang lahir di Bursa, Turki pada tahun 1359 dan meninggal di Samarkand pada 1440. Nama Qāḍī Zadā sendiri, hanyalah nama julukan. Ia dipanggil Qāḍī Zadā yang berarti *"anak dari seorang hakim",* bukan berarti ayahnya berprofesi sebagai hakim. Namun julukan tersebut disandarkan pada kekeknya yang dikenal sebagai hakim terkemuka *(a prominent judge),* sementara ayahnya merupakan sarjana terkenal *(an eminent scholar)* saat itu.[20]

19 "Jamshid Al-Kashi", 4B
20 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia,* 924.

Qāḍī Zadā menyelesaikan pendidikannya di Basrah, salah satu kota pusat kebudayaan dan pendidikan Islam terkemuka saat itu. Di kota tersebut, ia terutama mempelajari ilmu geometri dan astronomi. Guna mengasah dan mengembangkan ilmu pengetahuannya, ia kemudian berguru secara khusus kepada al-Fanarī (1350-1431), terutama dalam bidang geometri dan astronomi. Melalui sentuhan al-Fanarī, Qāḍī Zadā berhasil menjelma menjadi *"a young man with great abilities in mathematics and astronomy"*.[21] Dengan potensi dan kecerdasan yang dimilikinya, al-Fanarī memahami betul bahwa, muridnya tersebut adalah seorang pemuda dengan kemampuan yang sangat luar biasa di bidang matematika dan astronomi. Oleh karena itu, al-Fanarī memberikan masukan dan pertimbangan agar ia hijrah ke pusat kebudayaan Kerajaan Khurasan atau Transoksania. Di Khurasan, Qāḍī Zadā akhirnya bertemu dan belajar dari para ahli matematika dan astronomi hebat. Salah satunya adalah al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī yang dikenal luas sebagai teolog terkenal dan sekaligus pakar matematika.[22] Al-Fanarī tidak saja memberikan pertimbangan, melainkan juga memberikan surat rekomendasi dan sekaligus membekali Qāḍī Zadā dengan kitab karangannya yang berjudul *Emmuzeg al-Ulūm* (Tipe-tipe Ilmu Pengetahuan), sebagai tanda bahwa ia adalah seorang pelajar penuh kompetensi.[23]

Pada 1383, reputasi Qāḍī Zadā langsung meroket. Ia begitu populer sebagai ahli matematika *(a great reputation as a mathematician),* lewat bukunya berjudul *Risālah fī al-Ḥisāb* (Risalah Aritmatika). Buku tersebut berisi pengetahuan kompleks mengenai aritmatika, aljabar, dan pengukuran.[24] Pada 1410, ia bertualang

---

21 Zaimeche, *Samarkand*, 11.
22 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia*, 924.
23 "Qadi Zada al-Rumi, Saintis Terkemuka dari Dinasti Timurid", *Republika*, Rabu , 30 September 2009, 4B.
24 Zaimeche, *Samarkand,* 11.

mengunjungi kota Samarkand. Tidak ada yang mengetahui alasan sang saintis mengunjungi Samarkand. Pada masa mudanya, ia belum sempat mengunjungi kota-kota tersebut. Mungkin, dia masih sibuk dengan astronominya. Saat mengunjungi kota-kota tersebut, Qāḍī Zadā sudah memiliki reputasi yang bagus sebagai seorang ahli matematika.[25]

Sewaktu di Samarkand, Qāḍī Zadā bertemu dengan Ulugh Beg yang saat itu masih berumur 17 tahun. Pertemuannya dengan putra mahkota Dinasti Timurid sangat tepat, karena Ulugh Beg dikenal sebagai tokoh yang *"more interested in science and culture than in politics or military conquest"*.[26] Saat bertemu dengannya, sang pangeran sangat mengagumi kecerdasan dan kehebatan sang saintis dalam bidang matematika dan astronomi. Sehingga, ia meminta agar Qāḍī Zadā menjadikannya sebagai guru pribadinya. Pertemuannya dengan Ulugh Beg merupakan titik balik bagi kehidupan Qāḍī Zadā. Sehingga dia memutuskan untuk menghabiskan sisa hidupnya dengan bekerja di Samarkand. Dia juga menikah dengan seorang wanita di kota tersebut dan memiliki putra yang bernama Shams al-Dīn Muḥammad.[27]

Pada tahun-tahun pertamanya di Samarkand, Qāḍī Zadā mulai menulis sejumlah karya di bidang matematika dan astronomi. Seluruh karya-karyanya tersebut didedikasikan sepenuhnya kepada Ulugh Beg. Pada saat yang sama, melalui karya-karya tersebut, ia berhasil menunjukkan reputasinya sebagai dosen muda yang brilian dan sangat ahli dalam bidang matematika. Secara khusus, ia menulis komentar tentang Kompendium ahli astronomi al-Jaghminī pada 1412 hingga 1413 dengan judul *Al-Mulakhkhaṣ fī 'Ilm al-Ḥayāt al-Baṣīṭah* (Ringkasan Ilmu Aritmatika yang Lengkap). Demikian

25 "Qadi Zada al-Rumi", 4B.
26 Zaimeche, *Samarkand*, 11.
27 "Qadi Zada al-Rumi", 4B.

pula, ia juga membuat komentar terhadap karya al-Samarqandi yang berjudul *Ashkāl al-Ta'sīs* dalam bidang geometri.[28] Komentar yang ditulisnya berupa karya pendek yang hanya terdiri dari 20 halaman. Dalam komentarnya tersebut, ia membahas tiga puluh lima dari proposisi Euclid.[29]

Karya asli Qāḍī Zadā adalah perhitungan sin 1° dengan tingkat akurasi yang luar biasa. Dia menerbitkan metode perhitungan sin 1° dalam *Risālah al-Jayb* (Risalah Sinus).[30] Seperti halnya karya al-Kāshī yang juga menghasilkan metode untuk memecahkan masalah Sinus tersebut. Namun, metode Qāḍī Zadā berbeda dan hal ini menunjukkan bahwa, keduanya merupakan ilmuwan yang luar biasa dan sama-sama bekerja pada masalah yang sama di Samarkand. Qāḍī Zadā menghitung sin 1° mendekati tingat akurasi 10 pangkat minus 12.[31]

Pekerjaan utama yang dilakukan Qāḍī Zadā dan sahabat-sahabatnya, baik al-Kāshī maupun Ulugh Beg di Observatorium di Samarkand adalah memproduksi Katalog Bintang-bintang. Katalog yang dihasilkan di observatorium tesebut, merupakan katalog bintang pertama yang komprehensif sejak zaman Ptolemeus. Katalog bintang yang dihasilkan menjadi rujukan para astronom hingga abad ke-17 M. Katalog bintang yang diterbitkan pada 1437 itu menjelaskan 992 posisi bintang. Katalog bintang tersebut merupakan hasil dari kolaborasi para ilmuwan yang bekerja di Observatorium tetapi kontributor utamanya adalah Qāḍī Zadā, Ulugh Beg, dan al-Kāshī. Katalog bintang tersebut, selain berisi posisi bintang juga berisi tabel pengamatan yang dilakukan di Observatorium, serta berisi hasil perhitungan kalender trigonometri. Qāḍī Zadā juga menulis

28 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia*, 924.
29 "Qadi Zada al-Rumi", 4B.
30 Zaimeche, *Samarkand*, 12.
31 "Qadi Zada al-Rumi", 4B.

komentar terhadap risalah astronomi karya ilmuwan besar Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Selain itu, dia juga menulis sebuah risalah mengenai masalah menghadapi Makkah, di mana masalah penting tersebut banyak didiskusikan oleh para astronom dan ahli matematika Muslim. [32]

Kedatangan dua akademisi terkemuka dari Iran dan Turki di atas berdampak besar bagi perkembangan madrasah Ulugh Beg di Samarkand. Mahasiswa asing dari berbagai kawasan di Asia Tengah maupun Semenanjung Arabia banyak yang datang dan secara khusus belajar di institusi pendidikan tinggi Islam tersebut. Salah satunya adalah Fatḥallāh al-Shirwānī (w. 1486) yang juga akhirnya menjadi bagian dari astronomi terkemuka.[33] Fenomena ini menjadi petunjuk penting bahwa, institusi pendidikan tinggi Islam berhasil mendapatkan reputasi internasional setelah masuknya dosen-dosen asing yang berkelas dunia.

D. Geliat Rekrutmen Dosen Asing di UIN Sunan Ampel

Dosen asing sebagai faktor pendorong *(driving force)* untuk mewujudkan institusi pendidikan tinggi berkelas dunia merupakan satu realitas yang sulit dipungkiri. Beberapa universitas ternama juga menempatkan dosen asing sebagai bagian dari strategi mereka untuk meningkatkan reputasinya sebagai institusi pendidikan tinggi berkelas dunia. Begitu dominannya strategi tersebut, sehingga memunculkan istilah *"war of talent"* (perang bintang/bakat). Artinya, terjadi perebutan untuk merekrut dosen-dosen asing berkapasitas internasional tanpa memandang asal usul Negara, ras, dan etnisitasnya untuk mewujudkan universitas bereputasi internasional.[34]

---

32 "Qadi Zada al-Rumi", 4B.
33 Hockey, et al., *The Biographical Encyclopedia*, 924.
34 Brooks and Waters, *Student Mobilities*, 142.

Pengunaan strategi merekrut dosen asing ini, salah satunya, terjadi di Universitas Nasional Singapura (*National University of Singapore*/NUS). Salah satu universitas berkelas dunia ini banyak merekrut dosen dan peneliti asing lintas Negara. Data antara 1997-2005 universitas memberi petunjuk penting peningkatan jumlah dosen dan peneliti asing di NUS. Pada 1997, sebanyak 61 % dari total 1.414 staf pengajar NUS merupakan warga Singapura, namun menurun menjadi 48 persen pada tahun 2005. Mereka sebagian besar berasal dari Malaysia, disusul India, Cina dan negara Asia lainnya, Amerika Serikat, Kanada, dan negara lainnya. Data juga menunjukkan, antara 1997 dan 2005, proporsi pengajar asing telah meningkat menjadi lebih dari 50 persen dengan menempatkan Malaysia tetap menjadi sumber utama asal negara para pengajar NUS, sumber lainnya—khususnya India, Cina dan Amerika Utara—berperan signifikan dalam meningkatnya jumlah pengajar dan staf peneliti akhir-akhir ini. Pengajar dan staf peneliti dari Cina merupakan 4,5 persen dan 32,2 persen pada 1997. Pada tahun 2005, pengajar asal Cina merupakan 6,9 persen dari total 1.765, di saat staf peneliti asal Cina merupakan 42,4 persen dari 1.087 total anggota staf peneliti.[35]

Data lain menyebutkan, dosen dan peneliti asing pada 1980 hanya sekitar 10%, meningkat menjadi 39% di tahun 1997, dan lebih dari 50% pada 2007-2008. Sebagian besar, yakni sebanyak 30% dosen dan peneliti asing tersebut berasal dari Negara-negara Asia, seperti Malaysia, India, China, dan lain-lain. Sementara 20% lainnya berasal dari Eropa dan Amerika Utara. Jika dihitung dari jumlah penelitinya pada 2007, sebanyak 75% berasal dari luar Negeri. Fenomena ini berbanding lurus dengan mahasiswa asing yang mendaftar di NUS. Antara 1997-2007, terjadi peningkatan

35 Mukherjee dan Wong, “Universitas Nasional Singapura”, 147.

mahasiswa asing dari 13% menjadi 34% ekuivalent dengan 10.000 mahasiswa asing dari total mahasiswa universitas sebanyak 31.000 orang. Mahasiswa asing yang mendaftar di NUS tersebut berasal dari 80 Negara, termasuk Eropa dan Amerika.[36]

Fenomena madrasah Ulugh Beg sebagai institusi pendidikan tinggi Islam dan kebijakan NUS untuk merekrut dosen maupun peneliti asing menjadi pelajaran berharga bagi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya. Untuk mewujudkan cita-cita sebagai universitas Islam berkelas dunia, UINSA juga mulai merekrut dosen asing. Para dosen yang direkrut merupakan guru besar senior yang secara khusus didatangkan dari Jerman. Mereka tidak hanya menjadi dosen, melainkan juga diharapkan memberikan kontribusi untuk mendesain kurikulum dan perkuliahan yang diharapkan dapat mendorong percepatan terwujudnya UINSA sebagai universitas Islam berkelas dunia.

Rekrutmen dosen asing merupakan bagian dari *memorandum of understanding* (MoU) antara Senior Experten (SES) dengan Kementrian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) pada 2015. SES sendiri merupakan sebuah Yayasan Industri Jerman untuk kerjasama internasional *(Foundation of Germany Industry for International Cooperation)* yang bersifat non-profit, sehingga status dan kedudukannya sama seperti organisasi masyarakat sipil lainnya. Kantor pusatnya berada di Bonn, Jerman. Yayasan ini berdiri pada tahun 1986, The SES yang berstatus sebagai perusahaan yang berorientasi pada keuntungan secara terbatas *(a non-profit limited company)* dan didirikan oleh gabungan beberapa perserikatan, seperti *the Association of Chambers of Industry and Commerce* (DIHK), *the Federation of German Industries* (BDI), dan *the Carl Duisberg Advisory Board (Carl-Duisberg-Förderkreis e.V.)*.

36 Ramakrishna and Krishna, "Emergence of Asian Universities", 129.

Beragam perserikatan inipun pada akhirnya menyatakan bergabung dengan *the German Confederation of Skilled Crafts* (ZDH) dan *the Confederation of German Employers' Associations* (BDA). Namun, The SES sejak 2003 beralih status menjadi yayasan yang murni berorientasi pada tidak menarik keuntungan dari keseluruhan aktifitasnya (non-profit).

Sebagai yayasan, organisasi beranggotakan para ahli senior *(senior experts)* yang sejak awal berkomitmen untuk mendedikasikan kemampuan profesionalnya untuk tugas-tugas pemberdayaan masyarakat *(they help people to help themselves)*, baik di Jerman maupun Negara lain. Saat ini, terdapat sekitar 40 kantor perwakilan di Jerman dan lebih dari 140 kantor perwakilan di luar Negeri yang terus menjalin komunikasi dengan SES *(more than 140 representatives worldwide maintain contact with industry and with the Senior Experts)*. Lebih dari 1000 ahli senior yang menjadi bagian dari SES dengan keahlian lintas bidang (dengan kurang lebih 50 bidang keahlian).

Tentu saja, terdapat banyak keuntungan yang dapat dicapai melalui keterlibatan para ahli dari SES dalam kerangka mewujudkan UINSA sebagai salah satu universitas Islam berkelas dunia. Setidak-tidaknya, terdapat dua keuntungan sekaligus yang dapat diraih oleh UINSA. *Pertama*, mereka memberikan kemampuan terbaiknya untuk berperan aktif mendesain kelembagaan kampus, kurikulum, dan perkuliahan yang berstandar internasional. *Kedua*, UINSA menggunakan kesempatan melalui mereka, untuk menjalin kerja sama dengan kampus-kampus maupun lembaga-lembaga internasional. Pengalaman kerja-kerja mereka yang lintas Negara, tentu saja, menjadi kesempatan terbaik bagi UIN untuk menjadikan para ahli sebagai *mediation structure* dengan kampus maupun lembaga internasional tersebut.

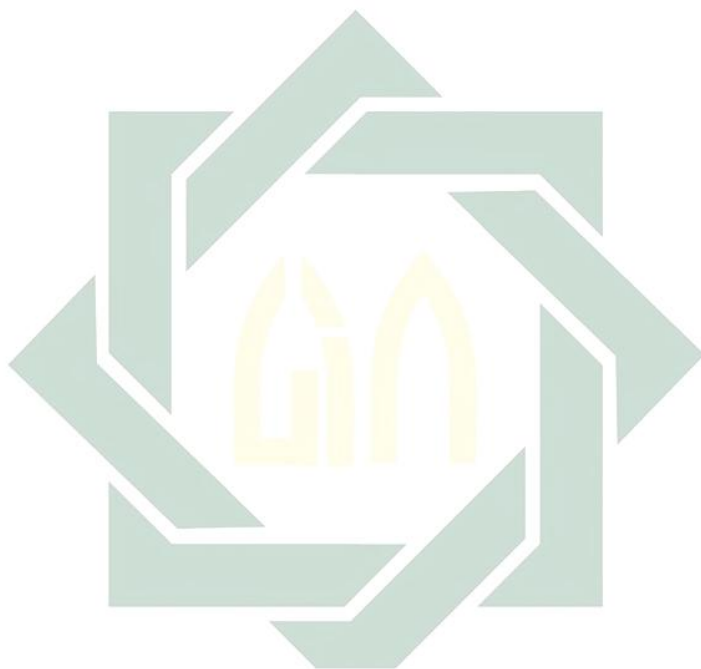
E. Penutup

Pengalaman berharga dari sejarah perkembangan madrasah Ulugh Beg sebagai institusi pendidikan tinggi Islam berkelas dunia abad ke-15 M yang dapat dipetik adalah, peran penting dosen bereputasi internasional. Madrasah Ulugh Beg memberikan point penting bahwa, dosen asing yang direprentasikan oleh al-Kāshī dan Qāḍī Zadā berperan penting untuk menempatkan institusi pendidikan di Samarkand sebagai pusat pengembangan keilmuwan matematika dan astronomi, dan sekaligus pusat kebudayaan dan peradaban di Samarkand.

Melalui karya-karya al-Kāshī dan Qāḍī Zadā baik yang berupa tulisan maupun observatorium menjadikan madrasah Ulugh Beg dikenang hingga saat ini, bukan saja oleh masyarakat muslim dunia, melainkan juga masyarakat Asia Tengah, Eropa dan Amerika. Hampir seluruh observatorium yang didirikan setelah abad ke-15 menggunakan observatorium Samarkand. Yang paling penting, tidak ada satu pun para ahli ternama di bidang matematika dan astronomi dunia yang tidak mengakui kehebatan karya-karya kedua dosen asing madrasah Samarkand di atas.

Kajian historis madrasah Ulugh Beg diharapkan menjadi faktor pendorong bagi UINSA untuk terlibat secara aktif dalam proyek global *"war of talent"*. Altbach dan Salimi (2011) menegaskan, strategi terlibat aktif dalam perang atau lebih tepatnya, berburu dosen maupun peneliti asing yang berbakat menjadi bagian tak terpisahkan dari ragam strategi lainnya yang dibutuhkan bagi setiap universitas berkelas dunia, yaitu: *"high concentration of talented students"*, *"significant budgets"*, dan *"strategic vision and leadership"*.[37] Strategi yang realistik dan terukur menjadi kebutuhan mendesak yang harus secepatnya dirumuskan, sekaligus diimplementasikan.

37 Marginson, "Different Roads to a Shared Goal", 19.

Penting dicatat bahwa, "faktor kunci keberhasilan dalam membangun universitas riset terkemuka adalah kemampuan untuk menarik, merekrut, dan mempertahankan akademisi terkemuka" dari lintas negara.[38] Keterlibatan UINSA dalam program rekrutmen dosen melalui SES diharapkan menjadi embrio untuk mendesiminasi dalam skala lebih luas, tidak hanya di fakultas-fakultas rumpun keilmuan umum, melainkan juga dalam rumpun keagamaan.

38 Mukherjee dan Wong, "Universitas Nasional Singapura", 147.

DAFTAR PUSTAKA

Azarian, Mohammad K. "A Study of Risālah al-Watar wa'l Jaib, "The Treatise on the Chord and Sine", *Forum Geometricorum,* Vol. 15 (2015): 229–242, 229.

Bagheri, Mohammad. "A Newly Found Letter of AI-Kashi on Scientific Life in Samarkand." *Historia Mathematica* 24 (1997): 241-256, 245.

Barthold, V.V. *Four Studies on the History of Central Asia, Vol. 2.* Leiden: E. J. Brill, 1963.

Brooks, Rachel and Johanna Waters. *Student Mobilities, Migration and the Internationalization of Higher Education*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Hazelkorn, Ellen. *Rankings and the Reshaping of Higher Education, The Battle for World-Class Excellence*. New York" Palgrave Macmillan, 2011.

Hockey, Thomas, et.al. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer, 2007.

"Jamshid Al-Kashi, Ilmuwan Besar dari Dinasti Timurid", *Republika*, 02 September 2009, 4B

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Marginson, Simon. "Global Perspectives and Strategies of Asia-Pacific Research Universities," dalam *Paths to a World-Class University, Lessons from Practices and Experiences,* ed. Nian Cai Liu, Qi Wang and Ying Cheng. The Netherlands: Sense Publishers, 2011.

Mukherjee, Hena dan Poh Kam Wong. “Universitas Nasional Singapura dan Universitas Malaya: Akar yang Sama dan Jalan yang Berbeda” dalam Philip G. Altbach dan Jamil Salmi, *The Road to Academic Excellence*, *Pendirian Universitas Riset Kelas Dunia*. Jakarta: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank dan Penerbit Salemba Humanika, 2012.

“Qadi Zada al-Rumi, Saintis Terkemuka dari Dinasti Timurid.” *Republika*, Rabu, 30 September 2009, 4B.

Qi Wang, Ying Cheng and Nian Cai Liu, “Building World-Class Universities: Different Approaches to a Shared Goal,” dalam *Building World-Class Universities, Different Approaches to a Shared Goal,* ed. Qi Wang, Ying Cheng, and Nian Cai Liu. The Netherlands: Sense Publishers, 2013.

Zaimeche, Salah. *Samarkand*. Manchester: Foundation for Science and Technology, 2005.

Zuraya, Nidia. “Madrasah Ulugh Beg, Simbol Arsitektur Timurid.” *Republika*, Ahad, 10 Oktober 2010, B4.

IMĀM AL-BUKHĀRĪ, AL-JĀMI‘ AL-ṢAḤĪḤ DAN SUMBANGANNYA UNTUK DUNIA ISLAM

Latoif Ghazali

Hadis adalah sumber utama dalam Islam setelah Alquran. Berdasarkan kedudukan itulah seluruh kaum Muslim terpanggil untuk memberi sumbangan terhadapnya sesuai keperluan pada masanya. Para sahabat yang merupakan penyambung antara Rasulullah saw dengan generasi setelahnya melakukan langkah awal dengan menghafal dan sebagian dari mereka menulis apa yang mereka alami dan dengar dari nabi Muḥammad saw.

Menelusuri kehidupan seorang tokoh hadis seperti Imam al-Bukhārī dari pelbagai segi adalah suatu tindakan yang sangat menarik, kerena itu merupakan suatu kegiatan ganda: ilmiah dan agama. Ilmiah, karena mengandung pembahasan yang bernilai akademik, dan agama kerena pesan-pesannya mengandung "kebenaran mutlak". Tindakan tersebut menjadi sangat menarik jika dikaitkan dengan sosok peribadi Imam al-Bukhārī yang terkenal ketakwaan dan ke-*waraan*-nya. Usaha para ulama, terutama Imam al-Bukhārī, terlihat dalam kesungguhan mereka untuk menjaga

otentisitas (keaslian) hadis, kegigihan mempelajarinya, kesungguhan penghayatan, hafalan, penulisan, pengajaran dan peyebarannya ke seluruh lapisan kaum Muslim.

Bukhārā dan Samarkand

Bukhārā adalah sebuah kota *kuno* yang sekarang merupakan bagian dari Republik Uzbekistan, dengan penduduk berjumlah 247.000 jiwa. Kota ini pernah menjadi salah satu pusat perekonomian negara bekas jajahan Uni Soviet. Ia juga menjadi kota pelajar, pusat kebudayaan, sekaligus menjadi pusat studi ilmu agama. Luas Bukhārā adalah 32% dari luas wilayah Uzbekistan, dengan kepadatan penduduknya 8,2% dari keseluruhan penduduk Uzbekistan.

Bukhārā adalah salah satu kota penting yang pada masa Islam masuk wilayah Khurasan. Al-Narshakhī, penulis *Tārīkh Bukhārā*, mengatakan, "… daerah Bukhārā adalah wilayah padang belantara yang banyak dihuni hewan buas; sungai Zeravshan melewati kawasan ini dengan gunung-gunungnya yang tinggi bersalju putih menghiasi kota ini. Untuk itulah, orang-orang dari berbagai penjuru datang ke kota ini karena merasa nyaman dengan udaranya yang segar dan bersih. Kota ini dulu pernah dipimpin oleh seorang tetua." Sejak abad ke-5, orang-orang Cina menyebut Nome (Arab: نومي) terhadap wilayah ini. Sebagian sejarawan menyatakan: Bukhārā diambil dari kata Bakhr (Arab: بخر), yang dalam Bahasa Sanskerta berarti vihara (tempat ibadah). Ini karena sebelum masa Islam Bukhārā adalah sebuah wilayah tempat peribadatan orang-orang Budha. Bukhārā kemudian berkembang menjadi kota yang masuk wilayah kekuasaan Daulah Bani Umayyah, Kerajaan Mongol hingga era Uni Soviet.[1]

Pada masa Bani Umayyah Bukhārā masuk wilayah propinsi Khurasan (saat ini masuk wilayah Republik Islam Iran). Keadaan

1 *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 1293.

ini terus berlangsung hingga tahun 279 H/892 M. Saat Naṣr ibn Aḥmad al-Samānī memimpin Samarkand, Bukhārā masuk wilayah Samarkand. Adik Naṣr yang bernama Ismā'īl membangun Bukhārā atas permintaan warga dan para ulamanya. Saat Naṣr wafat, adiknya-lah yang menggantikannya memerintah wilayah yang di kalangan kaum Muslim dikenal dengan negeri-negeri belakang sungai (*Bilad Ma Waraa al-Nahr)*. Bukhārā pun dijadikan ibukota Daulah Samaniyah. Dengan demikian Bukhara menjadi pusat pendidikan dan industri. Al-Tha'alabī memuji perkembangan pesat Bukhārā, dengan mengatakan: "Bukhārā pada masa Daulah Samaniyah menjadi tempat terhormat dan menjadi tempat peristirahatan raja; sekaligus menjadi tempat ulama dan tokoh-tokoh pada masanya. Di kota inilah lahir para pujangga kelas dunia yang membuat kota ini sangat disegani."[2]

Sedangkan Samarkand merupakan salah satu kota tertua yang terletak di Republik Uzbekistan. Kota ini menjadi terkenal dalam sejarah Islam, karena menjadi tempat penyebaran agama Islam, khususnya ke kawasan Asia Tengah. Di samping itu, kota tersebut merupakan tempat tinggal tokoh-tokoh dan ulama terkenal. Menilik sejarahnya, Samarkand merupakan ibukota Transoksania selama lima abad sejak masa dinasti Samaniyah hingga dinasti Timuriyah. Samarkand dan Bukhārā adalah dua kota terpenting di Transoksania. Samarkand terkenal sebagai 'kota surga' karena iklimnya yang sejuk. Penduduknya berjumlah sekitar 500.000 jiwa. Saat ini, Samarkand merupakan kota terpenting di Uzbekistan di bidang pertanian, perdagangan, dan industri. Kota ini pernah mengalami tiga kali masa kehancuran. Pertama pada 329 SM oleh Alexander the Great (Iskandar Agung), ketika Samarkand masih bernama Markanda.

---

2 Abū Manṣūr ats-Tha'alabī, *Yatīmatu ad-Dahr fī Muḥāsin Ahli al-'Aṣr*IV, TaḥqīqMufīd Muḥammad Qamhiyah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t,), 155.

Kedua, terjadi pada masa Jengis Khan pada 617 H/1220 M. Ketiga, terjadi pada masa Uzbek, pada pertengahan abad ke-9 H/15 M. Saat itu, suku-suku Uzbek belum memeluk agama Islam. Islam mulai masuk ke Transoksania sekitar tahun 46 H/642 M. Pada waktu itu, Qutaybah ibn Muslim ditunjuk sebagai gubernur Khurasan, saat kendali pemerintahan Samarkand berada di tangan Tharkhun.

Pada 91 H/709 M terjadi perdamaian antara Tharkhun dan Qutaybah ibn Muslim dengan kesepakatan bahwa Tharkhun berkewajiban membayar *jizyah* (upeti) sebagai jaminan tidak ada penyerangan terhadap kaum Muslim. Perjanjian damai ini justru membuat rakyat Tharkhun marah yang berakibat mereka memaksa Sang Raja Tharkhun untuk melepaskan jabatan sekaligus menggantikannya dengan Ikhshīd Ghurak. Qutaybah baru berhasil memaksa penguasa baru itu menyerah pada 93 H/712 M, setelah sebelumnya mengepung kota Samarkand beberapa lama. Samarkand dan Bukhārā menjadi pangkalan penyebaran Islam ke Cina, India, dan Rusia. Rusia bahkan pernah takluk selama tiga abad di mana adipati Moskow membayar upeti kepada pemerintahan Bukhārā setiap tahun. Tapi lambat laun, kekuatan Samarkand melemah. Ini terjadi karena kaisar-kaisar Rusia berhasil merebut wilayah-wilayah Islam kembali. Benteng Islam pertama di Transoksania jatuh ke tangan Rusia pada 1852 M.

Nama, Kelahiran dan Perjalanan Menuntut Ilmu

Urutan genealogi Imam al-Bukhārī (selanjutnya disebut al-Bukhari) adalah Abū‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju’fī (al-Ja’fa’ī) al-Bukhārī adalah seorang *muḥaddith* yang dihormati lagi tersohor. Gelar al-Ju’fī pada namanya merupakan nasab keturunan Arab, di mana kakek al-Bukhārī yang bernama al-Mughīrah telah memeluk Islam di hadapan al-Yaman al-Ju’fī. Maka, al-Ju’fī dinasabkan kepadanya. Al-Bukhārī

merupakan *nisbah* kepada tempat kelahirannya. *Kunyah*-nya adalah Abū Abdillāh.

Al-Bukhārī lahir pada hari Jumat, 13 Syawal 194 H / 20 Juli 810 M di Bukhārā.[3] Ayahnya, Ismāīl ibn Ibrāhīm, juga seorang ulama hadis yang disegani. Selama hidupnya ia selalu belajar dan mengajar seperti ulama terkenal yang lain, seperti Mālik ibn Ānas,[4]Ḥammād ibn Zaid, dan Ibn al-Mubārak. Ayahnya meninggal dunia ketika al-Bukhārī masih dalam usia yang sangat muda. Ia mulai mempelajari hadis sejak usianya belum mencapai sepuluh tahun. Meskipun demikian, ia memiliki kecerdasan dan kemampuan menghafal yang luar biasa. Ketika Ismāīl ibn Ibrāhīm (ayah al-Bukhari) pergi haji pada 179 H / 801 M, ia sempat bertemu tokoh-tokoh hadis terkemuka, seperti Mālik ibn Ānas, Abdullāh ibn al-Mubārak, Abū Mu'āwiyah ibnṢāliḥ, dan masih banyak lagi. Hadis-hadis dari ayah al-Bukhārī banyak yang diriwayatkan oleh para ahli hadis Irak. Riwayat hidup sang ayah ditulis oleh Ibn Ḥibbān dalam *Kitāb al-Thiqah*, dan ditulis oleh al-Bukhārī sendiri dalam kitabnya *al-Tārīkh al-Kabīr*.[5]

Sepeninggal ayahnya, al-Bukhārī dididik oleh ibunya dengan tekun dan penuh perhatian. Kasih sayang ibunya begitu dia rasakan, karena ayahnya telah tiada. Perpustakaan pribadi warisan ayahnya menjadi teman sejatinya. Informasi lain menyebutkan bahwa al-Bukhārī kecil tidak bisa melihat. Dengan penuh kesabaran sang ibu selalu berdoa untuk kesembuhan al-Bukhārī putranya itu. Suatu saat sang ibu bermimpi bertemu dengan nabi Ibrāhīm seraya berkata:

3 Bukhārā adalah satu kota penting *Mā Warā'a al-Nahr*, Jihun. Tepatnya terletak di Uzbekistan, sekarang sudah menjadi negara tersendiri (sebelumnya sebagian dari Uni Sovyet). Lihat Ahmad Umar Hasyim, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah wa 'Ulumuha* (Cairo : Maktabah Gharib, t.t.),147.

4 Malik ibn Anas atau Imam Malik adalah seorangulama besar Madinah dan merupakan pengasas Mazhab Maliki. Lihat Al-Imāam al-Ḥāfiẓ al-Shaykh Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī (849-911), *Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,1994),Cet. 2, 96.

5 Ibnu Ahmad 'Alimi, *Tokoh dan Ulama Hadis* (Sidoarjo: Mashun 2002), 171.

“Wahai Ibu! Doa dan ketabahanmu membuat Allāh menyembuhkan penyakit mata anakmu.” Keesokan harinya sang ibu sangat bahagia, karena ternyata informasi mimpi tersebut itu benar, terbukti penglihatan al-Bukhari sembuh total.[6]

Muḥammad ibn Abī Ḥātim[7] menyatakan bahwa dirinya pernah mendengar bahwa al-Bukhārī menceritakan bahwa ilham untuk menghafal hadis tercetus ketika ia berusia sepuluh tahun. Menjelang usia 16 tahun, ia mampu menghafal sejumlah kitab karya ulama terkenal sebelumnya, seperti ibn al-Mubārak, Wakī‘, dan yang lain. Dia tidak hanya menghafal hadis-hadis dan karya ulama terdahulu, tetapi ia juga mempelajari sekaligus menghafal nama-nama para perawi yang terlibat dalam studi hadis. Ia mengetahui secara akurat tempat, tanggal lahir para perawi hadis hingga tanggal, bulan dan tahun wafatnya.

Dalam rangka memperoleh ilmu yang dalam mengenai sebuah hadis, baik matan maupun sanadnya, al-Bukhārī banyak melakukan penelitian ke berbagai tempat dan daerah. al-Bukhārī pernah berangkat ke Mekah bersama kakak dan ibunya untuk menunaikan ibadah haji, kemudian ia mukim di sana selama dua tahun.

Setelah mencapai usia 18 tahun, al-Bukhārī memulai perjalanannya ke Madinah.[8] Di sana, al-Bukhārī menghabiskan waktu malamnya untuk berziarah di samping makam Rasulullah sambil menyusun kitab *Qaḍāyā al-Ṣaḥābah Wa al-Tābi‘īn* dan *al-Tārīkh*

---

6 Samih Kurayyim, *Mausū‘ah A‘lām, Al-Mujaddidīn fī al-Islām, minal-Qarn al-Awwal Ḥattā al-Qarn al-Khāmis li al-Hijrah* (Cairo: Maktab al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb,2010),196.

7 Muḥammad ibn AbīḤātim merupakan seorang juru tulis al-Bukhārī. Lihat Al-Imām al-Ḥāfiẓ al-Shaykh Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), Cet. 2, 103.

8 Madinah adalah kota yang terletak di tanah Hijaz. Panjangnya 650 km dan lebarnya 200 km. Kota ini merupakan tujuan hijrah Nabi Muḥammad, sehingga sering disebut *Madīnat al-Rasūl*. Sebelumnya kota ini bernama Yathrib.

al-Kabīr di bawah sinaran cahaya bulan.[9] al-Bukhārī mengembara jauh demi memantapkan lagi ilmunya. al-Bukhārī juga mengunjungi beberapa kota di Irak untuk mencari sekaligus meneliti akurasi hadis dari tokoh-tokoh di beberapa wilayah Irak, seperti Basrah, Kufah, Balkh dan daerah lain. Al-Bukhārī juga pernah beberapa kali mengunjungi Syria dan Mesir.

Al-Bukhārī memiliki daya ingat yang luar biasa. Mengenai kecerdasan dan kehebatan hafalannya, ulama hadis dan banyak intelektual yang mengakuinya. Al-Bukhārī pernah berkata, "Saya hafal hadis di luar kepala sebanyak 100.000 hadis sahih dan 200.000 hadis yang tidak sahih."[10] Dalam usia 19 tahun, al-Bukhārī sudah hafal kitab-kitab hadis yang ditulis oleh 'Abdullāh ibn al-Mubārak dan kitab karya Wakī'. Pada masa kanak-kanak, ia telah menghafal 2000 hadis. Ketika tiba di Baghdad, keberadaan al-Bukhārī diketahui oleh para ahli hadis di kota ini. Mereka berkumpul dan sepakat untuk menguji kemampuannya tentang hadis. Para ulama tersebut sengaja mengumpulkan 100 hadis, yang susunan, urutan dan posisi matan serta sanad-sanadnya di*bolak-balik*. Matan sebuah sanad diletakkan pada sanad hadis lain, sementara suatu sanad sebuah matan hadis diletakkan untuk matan hadis lain dan begitulah seterusnya. 100 hadis itu dibagikan pula kepada sepuluh orang penguji, hingga masing-masing penguji mendapat sepuluh hadis. Para ulama dari dalam dan luar Khurasan serta penduduk Baghdad bebondong-bongong menuju tempat yang telah ditetapkan untuk menguji kemampuan al-Bukhārī. Berbagai macam pertanyaan mengenai hadis diarahkan kepada al-Bukhārī. Akhirnya, satu persatu hadis yang telah di*bolak-balik* matan dan sanadnya itu diperdengarkan kepada al-Bukhārī. Menurut riwayat al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī,

9 Johari Mat, *Sumbangan Imam al-Bukhari* (Kota Bharu, Kelantan: Dian Darulnaim Sdn. Bhd., 2008), 70.

10 Ibnu Ahmad 'Alimi, *Tokoh dan Ulama Hadis*, 173.

yang hebat bukanlah kemampuan al-Bukhari dalam mengembalikan posisi hadis-hadis yang disusun secara acak, sebab ia memang telah menghafalnya, tetapi yang hebat justru adalah kemampuannya mengetahui kesalahan para penguji satu persatu hanya dengan sekali mendengar.

Akidah al-Bukhārī

Kitab *al-Jami' al-Sahih* kemudian populer dengan *Sahih al-Bukhari* adalah kitab karya al-Bukhārī yang monumental. Kitab ini mengandung konten fakta terkait dengan pendapat dan pemikirannya secara implisit atau eksplisit karena di situlah al-Bukhārī mencurahkan inti pati ilmunya. Terkait hal ini, al-Bukhārī berkata: "Aku mencatat dalam kitab ini hampir 600 ribu hadis dalam waktu 16 tahun dan aku menjadikannya sebagai *ḥujjah* antara aku dengan Allah Swt."

Siapapun yang ingin mengkaji pendapat dan pemikiran al-Bukhārī dalam disiplin ilmu, harus memperhatikan kitab-kitab (istilah saat ini bab) dan bab (istilah saat ini pasal atau sub bab) hadis-hadis yang diletakkan dan diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam bab ini; karena setiap bab pasti terkait dengan pemahaman terhadap hadis-hadis yang diletakkannya. Penempatan suatu hadis dalam bab tertentu menggambarkan pemahaman dan pendapatnya terhadap suatu masalah. Pemikiran dan pendapat pribadi al-Bukhārī diungkap dalam judul-judul bab secara ringkas dan simbolik, Nūr ad-Dīn 'Iṭr menyimpulkan: "pemikiran al-Bukhārī itu terletak pada judul-judul babnya."[11]

Dalam konteks pemikiran dan akidah, pendapat dan pegangan al-Bukhārī dapat dianalisis melalui judul-judul bab yang terdapat dalam pasal-pasal atau sub bab seperti *Kitāb al-Īmān*, *Kitāb al-*

---

11 Nūr al-Dīn 'Iṭr, *Al-Imām Al-Tirmidhī Wa Al-Muwāzanah Bayna Jāmi'ihī Wa Al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1988), 273.

Tawḥīd dan *Kitāb al-Qadar*.[12] Kitab *al-Īmān* dan seterusnya adalah bab dalam susunan buku modern. Sebagai seorang pejuang sunnah, al-Bukhārī terlihat sangat sensitif dengan isu akidah. Keprihatinan al-Bukhārī terlihat jelas dari beberapa aspek, seperti pemilihan guru, penulisan bab dan pemberian sub bab akidah. Secara umum, metode al-Bukhārī dalam akidah terbagi menjadi dua: *pertama*, kajian berdasarkan Alquran dan al-Sunnah. *Kedua*, kajian berdasarkan falsafah ilmu *kalām*. Moetode pertama itulah pendekatan ahli Sunnah generasi salaf, sedangkan metode kedua adalah pendekatan golongan filosof ahli *kalām,* seperti Muktazilah, Jaḥmiyyah dan yang lain.

Al-Bukhārī dapat dikelompokkan dalam generasi salaf yang secara tegas menyatakan berpegang kepada teks (*naṣṣ*) Alquran dan al-Sunnah dalam kajian akidah. Fakta ketegasan ini didasarkan kepada beberapa hal, seperti keteguhannya berpegang pada Alquran dan al-Sunnah, penolakan terhadap logika yang bertentangan dengan *naṣṣ,* dan kajian lain. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* memiliki "nilai" otentik yang tinggi dengan gaya bahasanya yang sangat baik. Bahkan, Abū Bakr ibn Khuzaimah memuji al-Bukhārī dengan ungkapan: "…di kolong langit ini tidak ada ahli hadis yang melebihi Muḥammad ibn Ismā'īl (al-Bukhārī)."

Guru dan Murid al-Bukhārī

Al-Bukhārī mulai mendengar dan mempelajari hadis sekitar tahun 205 H / 827 M. Kemudian ia memanfaatkan ilmu yang diperoleh dari para ulama di tanah kelahirannya, sebagai modal awal bagi pengembangan ilmu hadis berikutnya. Ia mulai melakukan penelitian hadis pada 210 H / 832 M dengan pengembaraan. Dalam pengembaraannya ini, ia menemui sekitar 1080 orang ulama untuk

12 Johari Mat, *Sumbangan Imam al-Bukhari*, 71.

mengklarifikasi otentisitas hadis-hadis yang akan diriwayatkan. Isḥāq ibn Rahawaih dan ‘Alī ibn al-Madīnī dipilihnya sebagai sandaran utama al-Bukhari dalam periwayatan hadis.[13]

Menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (773 H/1372 M - 852 H/1449 M),[14] faktor yang menggerakkan al-Bukhārī menghasilkan karya monumentalnya: *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* ialah gurunya, *Amīr al-Mu'minīn fī al-Ḥadīth* Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Hanḍalī yang populer dengan Ibn Rahawaih. Al-Bukhārī berkata: "Kami berada di samping Ishaq Ibn Rahawaih, katanya: Kalaulah kamu himpunkan satu kitab ringkasan hadis sahih dari Rasulullah saw. Ucapan itu masuk ke hati saya lalu saya bertindak menghimpunkan *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Saya keluarkan *al-Ṣaḥīḥ* dari 600 ribu hadis."[15]

Al-Bukhārī memuji gurunya yang masyhur, yaitu ‘Alī ibn al-Madīnī dengan berkata: "Aku tidak pernah merasa kecil di hadapan siapa pun kecuali di hadapan ‘Alī ibn al-Madīnī."

Disebutkan dalam *Mawsū‘ah A‘lām al-Mujaddidīn Fī al-Islām*, karya Samih Kurayyim, di antara guru-guru al-Bukhārī yang masyhur ialah:

1. ‘Ubaydillāh ibn Mūsā.
2. Ādam ibn Abī Iyās
3. Sa‘īd ibn Abī Maryam
4. Na‘īm ibn Ḥamad
5. Yaḥyāibn Mu‘īn
6. Aḥmad ibnḤanbal
7. Abdullāh ibn Abī Al-‘Āṣal-Khawarizmī
8. Abdullāh ibn Muḥammad al-‘Āmil

13 Abū al-Ḥusayn‘Alī ibn ‘Abdillāh al-Madīnī (wafat 234 H); salah seorang imam dan ulama yang paling ahli dalam bidang hadis dan ‘*ilal* pada zamannya.

14 Dia adalah Shihāb al-Dīn Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘AlīibnMuḥammad ibn ‘Alīibn Maḥmūd ibn Aḥmad, yang dikenal dengan Ibn Ḥajar al-Kunanī al-‘Asqalānī. Lahir di Mesir pada 12 Sha‘ban tahun 773 H.

15 *Muqaddimah Fath al-Bari*, 4-5.

Sedangkan bilangan murid-murid al-Bukhārī sukar untuk ditentukan. Menurut sebagian riwayat, selamahidupnya, al-Bukhārī mempunyai murid sekitar 90,000 orang. Sebagian dari mereka datang dari segenap pelosok dunia semata-mata untuk menghadiri majlis ilmunya dan mempelajari *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*. Bukan sekadar penuntut biasa, tetapi termasuk juga guru-gurunya yang hadir mendengar hadis dari al-Bukhārī, seperti ʻAbd Allāh ibn Muḥammad al-Masnadī, ʻAbd Allāh ibn Munīr, Isḥāqibn Aḥmad al-Sarmadī, Muḥammad ibn Khalf, Ibn Qutaybah dan lain-lain.

Maulana Siddiq Hasan Khan al-Qanuhī (1307H)[16] telah meriwayatkan kata-kata Muḥammad ibn Yūsuf al-Firyabī[17] (maksudnya): "Jumlah murid al-Bukhārī yang menerima hadis *Ṣaḥīḥal-Bukhārī* secara langsung darinya ialah sebanyak 90,000 orang."[18]

Diantara murid-muridnya yang kemudian muncul sebagai tokoh, khususnya dalam bidang hadis dan *fiqh*, antara lain:

1. Abū al-Ḥusayn Muslim ibn Ḥajjāj al-Naisābūrī (wafat 261 H); penyusun kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*;
2. AbūʻĪsā Muḥammad ibnʻĪsāal-Tirmidhī (wafat 279 H); penyusun kitab *Jami*ʻ atau *Sunan al-Tirmidhī* dan dia salah seorang murid yang terdekat dengan Imam al-Bukhārī,
3. Abū ʻAbd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shuʻayb al-Nasāʼī (wafat 303 H); penyusun kitab *Al-Mujtaba*ʼ atau *Sunan al-Nasāʼī*.;
4. Abū Muḥammad ʻAbdullāh ibnʻAbd al-Raḥmān al-Dārimī(wafat 255 H), penyusun kitab *Sunan al-Dārimī*;
5. Abū ʻAbdillāh Muḥammad ibn Naṣral-Marwazī (wafat 294 H); faqih, hafiz, imam dan penulis beberapa kitab yang bermanfaat

16 Dia memiliki jaluran sanad sampai kepada al-Bukhārī dan seterusnya Nabi Muhammad.

17 Dia ialah murid kepada al-Bukhārī yang memiliki naskah terbaik *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*.

18 Siddiq Hasan Khan, *al-Hittah Fi Dhikr al-Siḥah al-Sittah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1985), 176-177.

seperti *Ta‘ẓīm Qadri Al-Ṣalah* dan *Qiyām al-Layl*;

6. Abū Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs al-Hanẓalīal-Rāzī (wafat 277 H), hafiz dan salah seorang ulama *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*;
7. Abū Bakr Muḥammad ibn Isḥāq ibn Khuzaimah (wafat 311 H),penyusun kitab *Saḥīḥ Ibn Khuzaimah*;
8. Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Isḥāq al-Ḥarbī, (wafat 285 H);[19]
9. Muḥammad ibn Yūsuf al-Firabrī, salah seorang tokoh ulama di zamannya yang digelari dengan *Shaykh al-Islām* (wafat 330 H);
10. Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Ma‘qil al-Nasafī ,salah seorang yang meriwayatkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan riwayatnya adalah riwayat yang paling dikenali (wafat 295 H).

Disebutkan dalam kitab *‘Ulūm al-Ḥadīth Wa Musṭalaḥuhu*, karya ṢubḥīṢāliḥ, diantara murid-murid Imam al-Bukhārī yang masyhur ialah:

1. Al-Tirmidhī
2. Muslim
3. Al-Nasā’ī
4. Ibrāhīm ibn Isḥāq
5. Muḥammad ibn Aḥmad Al-Daulabī
6. Manṣūr ibn Muḥammad Al-Bazdawī

Posisi al-Bukhārī dan Sumbangannya dalam Ilmu Hadis

Sebagai seorang insan yang luar biasa, Imam al-Bukhārī senantiasa menjadi tumpuan guru-gurunya dan insan yang hidup pada zamannya maupun sesudahnya. al-Imam al-Ḥāfiẓ al-Dhahabī dan al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī telah menyebutkan secara khusus tentang pujian dan jasa-jasanya dalam kitab mereka. al-

19 Al-Dāraquṭnī pernah mengatakan bahwa dia disamakan dengan Imam Ahmad dari sisi zuhud, ilmu dan *wara‘*-nya.

Dhahabī dalam kitab *Tadhkirat al-Ḥuffaẓ* dan Ibn Hajar dalam kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb*.

Menurut riwayat Muḥammad Ibn AbīḤātim, seorang juru tulis Imam al-Bukhārī, bahwa Yaḥyāibn Ja'far al-Baikundī pernah berkata: "Seandainya aku mampu menambahkan umur Imam al-Bukhārī dengan umurku, niscaya akan aku lakukan kerana kematianku hanyalah kematian seorang insan, sedangkan kematian Imam al-Bukhārī bererti lenyaplah ilmu."

Imam al-Bukhārī sangat menonjol dalam kekuatan hafalan. Dia pernah mengatakan: "Aku menghafal 100,000 hadis sahih dan 200,000 hadis yang tidak sahih".Hashid ibn Ismā'īl dan seorang temannya yang lain bercerita bahawa Imam al-Bukhārī pernah pulang bersama mereka berdua dari menuntut ilmu hadis pada waktu itu. al-Bukhārīmasih sangat muda dan tidak pernah mencatat pelajaran yang didapati dari sebarang majlis ilmu. Kami sentiasa mengingatkan dan menanyakan sikapnya itu yang nampak kurang perhatian akan pelajaran. Hingga suatu hari dia berkata, "Kalian berdua terlalu sering memprotes sikap saya ini, coba tunjukkan dan sebutkan hadis-hadis yang telah kalian catat". Maka kami menunjukkan kepadanya catatan kami berdua, lalu dia menambah 15,000 hadis dari hafalannya sehingga kami pula memeriksa kebenaran catatan kami dengan hafalannya."

Dia juga pernah berkata, "Mungkin saja sebuah hadis yang aku dengar di Basrah nanti aku tulis di Sham dan boleh jadi sebuah hadis yang aku dengar di Sham nanti aku catat di Mesir." Selain itu, Abū al-Azhar pernah bercerita bahawa, "Pernah 400 *muhaddith* berkumpul di Samarkand dan berusaha menjatuhkan Imam al-Bukhārī dalam kesalahan, mereka memasukkan (mencampurkan) sanad Sham ke sanad Iraq dan sanad Yaman ke sanad Haram akan tetapi mereka tidak sanggup menjatuhkan Imam al-Bukhārīwalaupun sekali."

Di samping itu, terlalu banyak sekali para ulama yang

memberikan kesaksian atas kedudukan keilmuan Imam al-Bukhārī, antara mereka ada yang daripada kalangan guru-gurunya dan teman-teman sezaman dengannya. Adapun zaman setelah meninggalnya al-Bukhārī sampai ke hari ini, kedudukan Imam al-Bukhari selalu bersemayam dalam relung hati kaum muslimin, baik yang berkecimpung dalam masalah hadis, bahkan dari kalangan awam kaum muslimin sekalipun memberikan persaksian atas kehebatannya.

Imam al-Bukhārī wafat pada malam Sabtu sesudah salat Isya' bertepatan dengan malam hari raya idul fitri tahun 256H di Khartank.[20]Dia dimakamkan pada hari idul fitri sesudah solat Zuhur. Dia wafat ketika berumur 62 tahun dengan meninggalkan ilmu yang bermanfaat kepada seluruh kaum muslimin.[21]Abdul Wahid ibn Adam Al-Thawawisi bercerita, "Aku melihat ketika aku bermimpi, Nabi Muḥammad saw sedang berdiri di suatu tempat dan ditemani beberapa sahabatnya, maka aku mengucapkan salam kepadanya lalu dia menjawab salamku. Aku bertanya, "Mengapa engkau berdiri di sini wahai Rasulullah?" Dia menjawab: "Aku menunggu Muḥammad ibn Ismail". Setelah beberapa hari kemudian dari mimpiku itu, sampai kepadaku khabar kematian Imam al-Bukhārī, ternyata dia telah wafat pada waktu ketika aku bermimpi melihat Nabi Muḥammad saw ".

Sumbangan Imam al-Bukhārī dalam hadis terlalu besar. Jika diambil karya utamanya*al-Jami' al-Sahih* saja tanpa memandang kepada karya-karya lain, sudah memadai untuk menilai jasa dan sumbangannya dalam perkembangan ilmu hadis. Karya utama yang berjudul Sahih al-Bukhari ini menjadi rujukan umat sepanjang zaman dan mendapat tempat yang istimewa di hati umat Islam

20 Khartank adalah sebuah desa di Samarkand.Lihat al-Shaykh al-Imām Shihāb al-Dīn Abī'Abdillāh Yāqūt ibn'Abdillāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baghdādī, Jilid. 5, 207.

21 Riwayat Ibn Kathīr dalam kitabnya,*Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*.

kerana ia hanya memuat hadis yang terpilih saja. Imam al-Bukhari sendiri mengatakan hadis-hadisnya adalah pilihan dari lebih 600 ribu hadis dan hanya memuatkan yang sahih saja. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* juga mendapat layanan dan sambutan yang luar biasa dari para ulama sehingga banyak yang memberikan sumbangan masing-masing dalam bentuk yang berbeda-beda. Ada yang memberikan ulasan, ada juga yang menulis mengenai rawi yang disebut oleh al-Bukhari, ada yang mengulas tarajum al-Bukhari, ada juga yang meriwayatkan dengan sanad yang lengkap bagi hadis-hadis*mu‘allaq* yang terdapat dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*.

Selain dalam bidang penulisan, Imam al-Bukhārī juga turut menyumbang dalam bentuk pengajaran. Sudah menjadi tradisi para imam dan ulama masa lampau, setelah menjalani pembelajaran melalui perantauan ke pelbagai daerah dan berguru dengan tokoh sezaman, mereka menyusun hadis-hadis yang telah dipelajari dan mengadakan halaqat untuk mengajar hadis Rasulullah saw dan ilmu-ilmu lain. Tidak terkecuali bagi Imam al-Bukhārī.

Ada bukti yang menunjukkan Imam al-Bukhārī terlibat dengan penyampaian hadis waktua guru-gurunya masih hidup. Hal itu adalah dengan permintaan masyarakat yang mengetahui kedalaman ilmunya. Abū Bakr ibn al-Aghar berkata: Kami menulis dari Muḥammad ibn Ismail di pintu rumah Muḥammad ibn Yūsuf al-Firyabī.[22]

Murid dan juru tulis al-Bukhārī, Muḥammad ibn Abi Hatim berkata: Imam al-Muhaddithin telah berkata kepadaku: Saya tidak duduk untuk pengajaran hadis sehingga saya tahu hadis sahih dan daifnya, sehingga saya meneliti tulisan *ahl al-ra'yi*, dan saya tidak tinggalkan hadis di Basrah kecuali saya tulis semuanya. Tidak heran apabila gurunya, Imam Ishak ibn Rahawayh berkata: "Wahai

22 *Muqaddimah al-Fatḥ*, 478.

pencinta hadis sekalian!Lihatlah anak muda ini, ambillah hadis darinya..”[23] Setelah Imam al-Bukhārī memulai majlis pengajarannya dan diketahui umum, berduyun-duyunlah pencinta hadis menghadirinya. Kemana saja dia pergi, pasti mengisi majlis ilmu, termasuk di Basrah, Baghdad, Bukhara dan lain-lainnya. Tempat-tempat lain yang mendapat penghormatan didatangi oleh al-Bukhārī Hijaz, Tursus dan Balkh.[24]

Karya Imam al-Bukhārī

Imam al-Bukhārī telah memberi sumbangan dalam bentuk penghasilan karya yang jumlahnya bukan sedikit.[25] Bukhori mengawali karya tulisnya sejak usianya masih 18 tahun seperti yang disebut sendiri olehnya: “Ketika saya berusia 18 tahun saya menyusun *kitab qadaya al-sahabat wa al-tabi’in*.”[26] Berikut merupakan beberapa karyanya:

1. *Al-Jami’ al-Sahih*; yang lebih dikenal sebagai *Sahih al-Bukhārī*, kitab ini diungkapkan oleh para ulama sebagai kitab yang paling sahih setelah Alquran.
2. *Al-Adab al-Mufrad*; kitab ini mengandungi kumpulan hadis-hadis yang mengajarkan kepada kita akhlak dan adab-adab Rasulullah saw.
3. *Juz’u Raf’i al-Yadain*; buku ini menjelaskan tentang pensyariatan mengangkat kedua tangan pada waktu solat selain takbiratul ihram, buku ini telah dicetak antaranya dengan tahqiq dari al-‘Allamah Abū Muḥammad Badi’uddinsyah al-Rasyidy al-Sanady.

---

23 *Tārīkh Baghdād*, 2/27; *Muqaddimah al-Fath*,. 492.
24 *Muqaddimah al-Qasṭalānī*, 1/28; *Ṭabaqāt al-Subkī*, 2/215.
25 Subhi Salih, ‘*Ulūm al-Ḥadīth wa Musṭalaḥuh* (Beirut: Dār al-‘Ilm Wa al-Malāyīn,1981) , 397.
26 *Hādī al-Sārī*, 479.

4. *Juz'u al-Qira'ah khalfa al-Imam*; buku kecil ini menjelaskan tentang kewajipan membaca surah al-Fatihah pada waktu solat termasuk bagi makmum dalam seluruh solat baik sirriyah mahupun jahriyah.
5. *Al-Tarikh al-Kabir*; kitab ini mengandungi nama-nama perawi yang meriwayatkan dari para sahabat, tabi'in, maupun tabi' tabi'in, tersusun dengan abjad hijaiyyah.
6. *At-Tarikh al-Saghir*; kitab ini mengandungi nama para sahabat, tabi'in, maupun tabi' tabi'in yang terkenal.
7. *Khalqu Af'aalil 'Ibad*; sebuah kitab aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menjelaskan bahwa perbuatan makhluk hakikatnya adalah ciptaan Allah Azza wa Jalla. Kitab aqidah ini menyebutkan riwayat-riwayat dengan sanad dan sudah dicetak serta tersebar di kalangan penuntut ilmu.

Salah satu karangan terkenal Imam al-Bukhārīadalah Sahih al-Bukhārī. Buku tersebut memiliki nama yang sangat panjang yakni, *Al-Jāmi' Al-Musnad Al-Ṣaḥīḥ Al-Mukhtasar min Umūri Rasūlillāh Ṣallallāhu 'Alaihi Wasallam wa sunanihī wa ayyāmihi*. Buku ini juga disebut *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Latar belakang penulisan ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, Imam al-Bukhārī ingin menyusun kitab hadis dengan metode baru yang lebih khusus. Ia ingin menyusun kitab hadis yang hanya berisi hadis Sahih saja, sehingga mempermudah pembaca dan tidak membuat bingung pembaca. Apa yang dilakukan oleh al-Bukhārīini merupakan saran dari gurunya Isḥāq ibn Rahawaih hingga akhirnya melahirkan kitab Sahih al-Bukhārī. Sebelumnya telah banyak kitab hadis yang ditulis oleh dengan berbagai metode, ada yang membukukan dengan metode bab yang menyangkut masalah tertentu, seperti al-Rabi' ibn Shabih dan Said ibn Abi Arubah. Selanjutnya ada yang menyempurnakan dengan dengan melengkapi dengan masalah yang lebih luas, akan tetapi masih digabung dengan fatwa sahabat, tabiin dan tabiit tabiin, seperti Imam

Malik di Madinah, Ibnu Juraij di Makkah dan al-Auzai di Basrah. Pada abad kedua Hijriyyah, para ulama menulis kitab hadis dengan metode *musnad*, dengan menyebutkan nama sahabat lebih dahulu baru diikuti dengan matan hadis yang diriwayatkan, tanpa bercampur dengan fatwa sahabat dan tabiin. Seperti karya Ubaidillah al-Kufi, Musaddad al-Bashri, Asad al-Umawi dan Nu'man al-Khuza'i. Ada juga yang menggabungkan dua metode dan masih tercampur antara *ḥadīth ṣaḥīḥ*, ḥ*asan* dan ḍ*a'īf*, seperti Abū Bakr ibnAbī Shaibah.

Kedua, Imam al-Bukhārībermimpi bertemu dengan Rasulullah saw. Hal ini tidaklah mengherankan lantaran Bukhari dalam kesehariannya berkutat dengan kegiatan yang berkaitan dengan hadis nabi. Mulai mencari hadis, menulis, meneliti, dan menghafal hadis yang didapat dari proses interaksinya sehari hari. Bukhari mengaku, "Aku bermimpi berjumpa dengan Nabi. Seolah-olah aku berada di depannya sambil menjaganya dari gangguan. Kemudian al-Bukhārībertanya kepada seorang ahli takwil mimpi. Kemudian ahli takwil tersebut menyatakan kepada al-Bukhārī, "engkau akan mencegah pemalsuan hadis Rasulullah". Mimpi tersebut bagi Bukhari merupakan sebuah isyarat yang memantapkannya menulis *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*.

Penyusunan kitabnya dilakukan dengan metode ilmiah dan ilahiah.Artinya,kitabnyadapatdipertanggungjawabkankebenarannya berdasarkan kaidah ilmu hadis. Dasar penulisan kitab tersebut juga terdapat niat yang benar dan ada tanggung jawab yang besar kepada umat dan Allah swt. Dalam penulisannya pula, Bukhari memulai menyusun bab dan dasar kitabnya di Masjidil Haram. Kemudian menulis pendahuluan dan pembahasan di raudhah. Selanjutnya ia berkelana dari Makkah, Madinah dan kota-kota penting lainnya. Dalam menyusun kitabnya Bukhori menempuh metode tertentu sehingga derajat kesahihan hadisnya dapat dipertanggungjawabkan, bukhori meneliti para perowi, membandingkan hadis yang satu

dengan yang lainnya, kemudian meneliti dan memilih sesuai standar kesahihan yang ditentukan. Dengan sangat teliti sehingga kitabnya adalah hasil saringan dari enamratus ribu hadis, yang diperoleh dari sekitar Sembilan puluh ribu guru dan dilakukan selama enambelas tahun. Ibnu Shalah dan Imam Nawawi menuturkan bahwa dalam kitab *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*terdapat 7.275 hadissahih termasuk hadis yang diulang. Jika termasuk hadis yang tidak diulang, maka hanya 4000 hadis. Jumlah ini merupakan saringan dari 600.000 hadis yang imam Bukhari peroleh dari 900.000 guru selama 16 tahun. Ibnu hajar, dalam pembukaan kitab *Fatḥ al-Bārī* menyebutkan; 1. Seluruh hadis sahih yang *mawṣul* dalam *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*tanpa ada pengulangan sebanyak 2602 hadis. 2. Jumlah matan hadis mu'allaq tetapi marfu' yang tidak disambung pada tempat lain sebanyak 159 hadis. 3. Jumlah semua hadis termasuk yang diulang sebanyak 7397 hadis. 4. Jumlah hadis muallaq sebanyak 1341 hadis. 5. Jumlah hadis mutabi' sebanyak 344 hadis. Jumlah seluruhnya termasuk yang diulang sebanyak 9082 hadis.[27]

Ini adalah bukti keseriusan dan ketelitian al-Bukhārīdalam menyusun kitabnya. Ketelitian al-Bukhārīdigambarkan oleh al-Firbarī, bahwa ketika menyusun kitab ini di Masjidil-haram, al-Bukhārītidak akan memasukkan satu hadis-pun ke dalam kitabnya sebelum salat istikharah dua rakaat dan setelah itu al-Bukhārīyakin bahwa hadis itu sahih. Terkait denganhadis yang dimasukkan dalam kitabnya, al-Bukhārīmemiliki standar kriteria hadis Sahih berdasarkan hasil penelitian ulama yang dikenal sebagai Syuruth al-Bukhārī atau syarat-syarat al-Bukhārī. Diantaranya:

1. Perawinya dhabith, yaitu seorang perawi harus kuat hafalannya.
2. Perawinya 'adalah/ adil, yaitu harus muslim, baligh, berakal sehat, tidak fasik dan berkelakuan baik.

27 Ibnu Ahmad Alimi, *Tokoh dan Ulama Hadis*, 186.

3. Sanadnya muttashil, yaitu bersambung sanadnya kepada nabi saw.
4. Hadisnya tidak syadz, yaitu tidak menyelisihi perawi yang lebih terpercaya.
5. Tidak ada ‘illat, yaitu tidak cacat yang dapat merusak status kesahihan hadis.

Di samping itu,al-Bukhārījuga menambahkan kriteria lain dari hadis sahih, yaitu pertemuan antara perawi. Tidak cukup bagi al-Bukhārīuntuk menentukan kesahihan hadis hanya berdasarkan bukti bahwa perawi hidup semasa dengan orang yang darinya diriwayatkan sebuah hadis, tapi harus ada pertemuan antara keduanya walaupun hanya satu kali saja. Bahkan untuk menguatkan hasil usahanya, al-Bukhārīmen-*tashih*-kan karyanya kepada para guru semisal Yahya ibn Ma'in, Ali ibn al-Madini dan Ahmad ibn Hanbal. Proses yang demikian panjang, metode dan kriteria yang ditempuh al-Bukhārī, menjadikan kitabnya berbeda dengan karya sebelumnya, dan menempati peringkat pertama dalam jajaran kitab-kitab hadis sahih. Bahkan Ibn Taimiyyah mengatakan, "tidak ada di bawah kolong langit ini suatu kitab yang lebih sahih dari kitab al-Bukhārī dan Muslim sesudah Alquran.

Kelebihan kitab Imam al-Bukhārīini terdapat pada beberapa hal; 1. al-Bukhārīmenggunakan metode yang dengan kritik eksternal dengan menguji otensitas matan dan kritik internal dengan menguji kredibilitas sanad. 2. al-Bukhārīhanya menerima kesahihan hadis jika ada bukti bahwa antara perawi dengan perawi berikutnya benar-benar pernah bertemu, selain itu perawi adalah orang yang dapat dipercaya, tidak pernah bohong dan sehat akalnya. 3. al-Bukhārīmempunyai ketajaman otak yang melebihi orang lain sesama ahli hadis. Disebutkan bahwa Bukhori hafal duaratus ribu hadis lengkap dengan rangkaian sanadnya. 4. Menjadikan Alquran

sebagai batu uji kesahihan hadis dengan mendahulukan ayat Alquran pada setiap bab yang penting dalam kitabnya.

Agar dapat dinikmati dan dipahami oleh umat Islam, para ulama memandang bahwa perlu adanya penjelasan dan ringkasan dari *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*. Maka muncullah kitab syarah dan mukhtasar kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diataranya;

1. *Kitāb Kawākib Al-Durar fī SharḥṢaḥīḥ al-Bukhārī*
2. *Kitāb Fatḥal-BārīibnṢaḥīḥ al-Bukhārī*
3. *Kitāb 'Umdat al-Qāri*
4. *Kitāb Irshād al-Sārī*
5. *Kitāb Bahjat Al-Nufūs wa Ghāyatuhā*
6. *Kitāb al-Tajrīd al-Sharīḥ li Aḥādīth al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*

Pengaruh Imam al-Bukhārī terhadap Perkembangan Islam di Indonesia

Perkembangan Islam di Indonesia tidaklah lepas dari seorang Imam Hadis, Imam al-Bukhārī. Banyak karangannya dijadikan rujukan keilmuan Islam di Indonesia bahkan di dunia. Ulama kelahiran Bukhara tersebut sebagai intelektual muslim yang berdisiplin tinggi, Imam al-Bukhārīdikenal sebagai pengarang kitab yang produktif. Karya-karyanya tidak hanya dalam disiplin ilmu hadis, tapi juga ilmu-ilmu lain, seperti tafsir, fikih, dan tarikh. Fatwa-fatwa Bukhori selalu menjadi pegangan umat sehingga ia menduduki derajat sebagai mujtahid mustaqil (ulama yang ijtihadnya independen), tidak terikat pada mazhab tertentu, dan mempunyai otoritas tersendiri dalam berpendapat dalam hukum Islam. Pendapat-pendapatnya terkadang sejalan dengan Imam Abū Hanifah (Imam Hanafi, pendiri mazhab Hanafi), tetapi terkadang bisa berbeda. Sebagai pemikir bebas yang menguasai ribuan hadis*ṣaḥīḥ*, Imam al-Bukhārībisa sejalan dengan Ibn'Abbās, 'Aṭā' ataupun Mujahid lain dan bisa juga berbeda pendapat dengan mereka. Besarnya pengaruh

Imam al-Bukhārībanyak menarik peneliti Indonesia untuk meniliti sosok Imam al-Bukhārī dan pemikirannaya. Sebut saja Muh. Fathoni Hasyim yang menulis tentang Fikih Imam al-Bukhārī, studi metodologi pemikiran hukum Islam.

Pada masa Perang Dingin, pemimpin tertinggi Uni Soviet, Nikita Khruschev memiliki ide untuk mengundang presiden Indonesia Sukarno ke Moskow. Kondisi itu dimanfaatkan oleh Khrushchev untuk menunjukkan kepada Amerika Serikat bahwa Indonesia berdiri di belakang Uni Soviet. Melalui sambungan telepon pada 1961 Khruschev meminta Soekarno menghadiri undangan dari Moskow sekaligus menjadi tamu kehormatan negara dan bangsa Soviet.[28]Bung Karno memahami betul kondisi politik internasional pada waktu itu. Namun, Ia pun tidak mau begitu saja memenuhi undangan ke Moskow. Ia tidak ingin Indonesia terjebak dalam perang dingin. Bung Karno tidak ingin membawa Indonesia ke dalam situasi yang tidak menguntungkan. Akan tetapi Bung Karno kemudian mengajukan syarat untuk datang ke Moskow yang harus dipenuhi secara mutlak, yaitu menemukan makam Imam al-Bukhārīyang nantinya ingin diziarahi.

Pemintaan ini kemudian membuat Khruschev heran, ditambah lagi dia tidak mengetahui siapa Imam al-Bukhārī. Akhirnya, Khrushchev segera memerintahkan pasukan khususnya untuk menemukan makam tersebut. Setelah dicari ke berbagai tempat, pasukannya mengaku tidak menemukan makam itu.Selang beberapa hari, Khruschev kembali menghubungi Bung Karno, untuk memberitahu bahwa makam al-Bukhārītidak ditemukan dan meminta Soekarno untuk mengganti permintaannya. Akan tetapi, Bung Karno menyatakan bahwa jika makam tersebut tidak ditemukan, maka dia

28 http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/01/13/ojp359385-sukarno-imam-bukhari-dan-islam-di-negeri-palu-arit

tidak akan memenuhi undangannya. Jawaban Bung Karno kemudian memaksa Khruschev untuk meminta pasukannya untuk mencari makam tersebut sampai ditemukan[29].

Setelah mengumpulkan informasi dari orang-orang tua Muslim di sekitar Samarkand, anak buah Khrushchev akhirnya menemukan makam Imam kelahiran Bukhārā tersebut. Makamnya dalam kondisi rusak tidak terawat. Khruschev dengan senang hati kembali menelepon Sukarno dan mengabarkan bahwa makam yang dimaksud sudah ditemukan, tapi dalam kondisi rusak parah. Presiden Sukarno meminta pemerintah Uni Soviet agar segera memperbaiki dan merawat makam tersebut. Jika tidak, lanjut Bung Karno, dia menawarkan agar makam tersebut dipindahkan ke Indonesia. Emas seberat makam al-Bukhārīakan diberikan sebagai gantinya. Setelah dibersihkan dan diperindah, akhirnya Sukarno mau mengunjungi Uni Sovyet.

29 http://www.kompasiana.com/arifwicaksonohendraningrat/bung-karno-sang-inisiator-pemugaran-dan-pencarian-makam-imam-bukhari-ahli-hadist_550e057ba33311aa2dba7e04

DAFTAR PUSTAKA

‘Alimi, Ibnu Ahmad.*Tokoh dan Ulama Hadis*. Sidoarjo: Mashun, 2002.

al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar.*Fatḥ al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.

al-Baghdādī, Shihāb al-Dīn Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillah. Cairo: al-Halabī, t.t.

‘Itr, Nūr al-Dīn.*Al-Imām Al-Tirmidhī wa Al-Muwāzanah bayna Jāmi‘ihi wa al-Sahihain*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988.

“al-Bukhari.” *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Hasyim, Ahmad Umar.*al-Sunnah al-Nabawiyyah wa ‘Ulumuha*. Cairo : Maktabah Gharib, tt.

Khan, Siddiq Hasan. *al-Hittah fi Zikr al-Sihah al-Sittah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985.

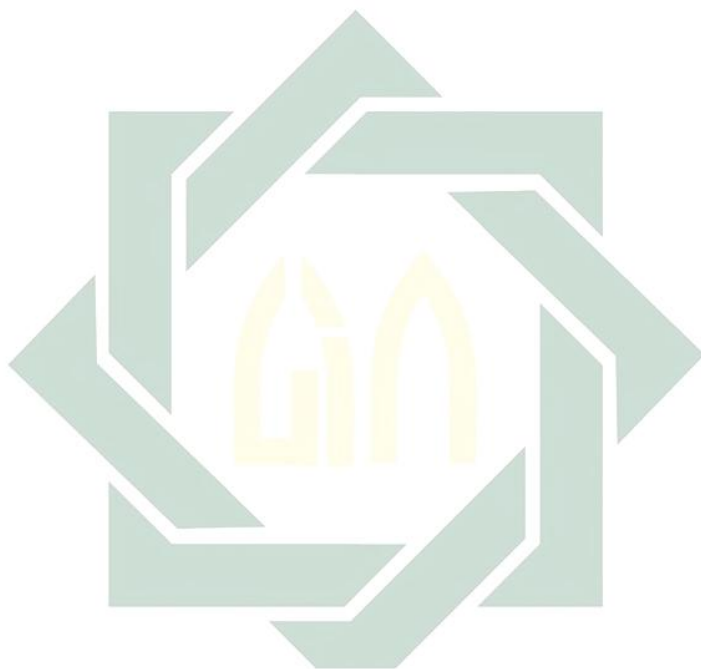
Kurayyim, Samih.*Mawsū‘ah A‘lām al-Mujaddidīn fī al-Islām Min al-Qarn al-Awwal Ḥattā al-Qarn al-Khāmis li al-Hijrah*. Cairo: Maktab al-Dar al-Arabiyyah li al-Kitab, 2010.

Mat, Johari.*Sumbangan Imam al-Bukhari*. Kota Bharu, Kelantan: Dian Darulnaim Sdn Bhd, 2008.

Salih, Subhi.*Ulum al-Hadith wa al-Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-‘Ilm wa al-Malayin,1981 .

al-Suyuti, Jalal al-Dīn Abdurrahman ibn Abu Bakr.*Tabaqat al-Huffaz*. Beirut: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1994.

al-Tha‘alabī, Abū Manṣūr.*Yatimatu ad-Dahr fi Muhasin Ahli al-Ashr*, Tahqiq Mufid Muḥammad Qamhiyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

Yaqub, Ali Mustafa.*Imam Bukhori dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, (th).

ABŪ ʻĪSĀ AL-TIRMIDHĪ[1] KODIFIKATOR HADIS DARI UZBEKISTAN

Abd. Salam

Pengantar

Uzbekistan (kadang dieja Uzbekstan atau Ozbekistan) adalah sebuah negara republik yang sebagian wilayahnya terletak di Asia Tengah dan sebagian lainnya di Eropa Timur. Menghampar di antara garis lintang 46° dan 37° utara serta bujur 56° dan 74° timur, Uzbekistan yang pernah dijajah Sovyet selama 71= tahun (2 September 1920 sampai 31 Agustus 1991) merupakan satu-satunya negara di Asia Tengah yang berbatasan dengan semua negara Asia Tengah. Di timur berbatasan dengan Kirgiztan dan Tajikistan, di bagian barat dan utara dengan Kazakhstan, dan di selatan dengan Afganistan dan Turkmenistan. Walau terkurung daratan dalam

1 Ada tiga versi artikulasi untuk kata al-Tirmidhī, yakni al-Tarmidhī, al-Turmudhī, dan al-Tirmidhī. Yang popular adalah artikulasi yang terakhir. Periksa: Nūr al-Dīn ʻItr, *al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāzanah Bayn Jāmiʻih wa Bayn al-Ṣaḥīḥayn*, (Kairo: Maṭbaʻah Lajnah al-Taʼlīf wa al-Tarjamah wa al-Naṣr, 1970), 10.

arti tidak memiliki pantai, Uzbekistan mempunyai 4,9% wilayah perairan[2] antara lain karena dialiri sungai Amu Darya (Jīhūn, Oxus). Sungai utama di Asia Tengah ini mengular panjang lebih dari 2400 kilometer mulai dari pegunungan Pamir di Afganistan, Tajikistan, Turkmenistan, hingga ke Uzbekistan. [3]

Di bagian selatan negara ini, dekat perbatasannya dengan Afghanistan, terdapat kota tua bernama Tirmidh.[4] Kota ini terletak di tepi timur sungai Amu Darya yang sekaligus menjadi pemisahnya dengan Afghanistan.[5] Nama Tirmidh (Termez) yang berarti "panas" atau "tempat panas" diberikan oleh orang *Ighrīq* (Yunani) yang datang ke kota ini bersama al-Iskandar al-Akbar (Alexander The Great). [6] Sejak abad pertama hijriah orang-orang Islam sudah memasuki kota ini, yaitu ketika pada tahun 56 hijriah Sa'īd ibn 'Uthmān bin 'Affān membebaskan kota tersebut dengan damai. Jauh di belakang hari, ketika Sovyet menyerang Afghanistan pada tahun 1979-1989, sebanyak 100 ribu tentara Sovyet ditempatkan di Tirmidh.[7]

Di Tirmidh inilah pada awal abad ketiga hijriah dilahirkan seorang bayi laki-laki yang kelak bertumbuh menjadi seorang ulama kodifikator hadis yang terkenal dengan sebutan Abū 'Īsā al-Tirmidhī (selanjutnya disebut al-Tirmidhī). Kiprah dan pengabdian al-Tirmidhī yang luar biasa dalam memburu dan mengkritisi hadis

2 Republik Uzbekistan, dalam https://id.m.wikipedia.org. Akses: 30 Nopember 2016

3 Sungai Amu Darya: Sungai Di Asia, (https://id.m.wikipedia.org.), akses: 2 Desember 2016

4 Al-Sam'ānī menyebut adanya variasi pada artikulasi nama kota ini, di antaranya Tarmudhī, Turmudhī, dan Tirmidhī. Al-Sam'ānī yang pernah singgah selama 12 hari di kota tersebut menjelaskan bahwa artikulasi yang berlaku di kalangan penduduk setempat adalah Tarmidhī. Periksa: al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, juz 3, (Kairo: Maktabah ibn Taymiyah, cetakan ke-2, 1400 H./1980 M.), 44

5 Binbatouta:كتاب ومعلومة للجميع, dalam https://m.facebook.com/BINB2TA4U. Akses: 3 April 2017

6 "Tirmidh," www.marefa.org. Akses: 12 Maret 2017

7 Ibid.

yang hasilnya diabadikan dalam karya monumentalnya yang bertajuk *al-Jāmi'*[8] telah mencuatkan namanya ke jajaran puncak ulama hadis yang dinilai berperan penting dalam kerja besar *tadwīn al-ḥadīth* (kodifikasi hadis).

Di samping itu kehadiran al-Tirmidhī dengan kualitas intelektualnya yang menonjol telah pula kian mengokohkan Uzbekistan sebagai salah satu negara di Asia Tengah yang melahirkan banyak ulama ternama. Tercatat di antaranya Abū al-Layth al-Samarqandī (375 H.) dan al-Zamakhsharī (538 H.) di bidang tafsir, al-Bukhārī dan al-Tirmidhī di bidang hadis, Abū Ja'far al-Tirmidhī (295 H.) dan 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī (375 H.) di bidang fikih, Abū Manṣūr al-Māturidī (333 H.) di bidang kalam, Ibn Sīna (428 H.) di bidang filsafat, al-Bīrūnī (440 H.) dan Ulugh Beg al-Samarqandī di bidang astronomi.[9]

Hadis: Penjagaannya Hingga Era al-Tirmidhī

Hadis yang sekarang dibukukan dalam berbagai kitab himpunan hadis maupun yang tersebar dalam banyak karya ilmiah keislaman adalah fakta-fakta historik tentang ucapan, perbuatan, *taqrīr*, [10] dan aneka ihwal Nabi Muhammad s.a.w. (*ṣallallāhu 'alayhi wasallam*). Fakta-fakta historik tersebut mula-mula dijaga dan ditransmisikan dengan kekuatan hafalan –dan secara tidak menonjol juga dengan catatan– hingga di belakang hari tiba di tangan para *mudawwin* atau kodifikatornya. Rantai transmisi hingga mencapai para *mudawwin* hadis itu panjang karena bersifat lintas abad dan lintas generasi. Untuk sampai ke tangan seorang *mudawwin* yang bernama al-Tirmidhī, misalnya, hadis harus menapaki rantai panjang

8 Dalam banyak naskah yang sudah dicetak dan dipublikasikan, kitab karya al-Tirmidhiy ini hadir dengan tajuk yang beragam, di antaranya *Jami' al-Tirmidhiy, al-Jami' al-Sahih,* dan *Sunan al-Tirmidhiy*

9 Sidī Aḥmad Walad Aḥmad Sālim Wamay al-Za'bī, "Jumhūriyyah Āsiyā al-Wusṭā, Mudun wa 'Ulamā," www.aljazeera.net. Akses: 14 April 2017.

10 *Taqrīr* ialah sikap diam yang mencerminkan persetujuan.

transmisinya mulai dari generasi Sahabat pada abad pertama hijriah, kemudian *Tābi'īn, Tābi' al-Tābi'īn, Atbā' Tābi' al-Tābi'īn*, hingga murid *Atbā' Tābi' al-Tābi'īn* pada abad ketiga hijriah.

Sebagai subyek hadis, Muhammad s.a.w. adalah seorang nabi dan rasul Allah yang mengemban tugas mengajarkan al-Qur'ān dan menjelaskan kandungannya kepada umat manusia. Nabi Muhammad melaksanakan tugas itu dalam ruang atau wadah kehidupan sosial bersama komunitas pengikutnya (Sahabat) selama hampir duapuluhtiga tahun. Nabi Muhammad menjaga al-Qur'an yang diajarkannya dengan kekuatan hafalan dan dokumentasi tulisan. Untuk yang kedua ini sejumlah sahabat yang berkemampuan memadai dalam menulis ditugasinya untuk berperan sebagai jurutulis al-Qur'an. M. Hasbi ash-Shiddieqy menyebut angka 16 untuk jumlah jurutulis al-Qur'an yang terkenal.[11] Sedangkan totalnya menurut Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb mencapai 40 orang.[12] Buah dari penjagaan ini adalah bahwa ketika Muhammad wafat al-Qur'an telah dihafal dengan sempurna dan telah lengkap ditulis, kecuali belum dibukukan dalam satu mushaf.

Sedangkan hadis tidaklah sedemikian itu ihwal penjagaannya. Nabi Muhammad tidak mengikhtiarkan penulisannya seperti yang dilakukannya terhadap al-Qur'an. Bahkan sejumlah riwayat merekam larangannya untuk menulis hadis[13] kendati dalam riwayat yang lain digambarkan pula bahwa beliau mengizinkannya. [14]

---

11 M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, cetakan VI, 1972), 75-76.

12 Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīth Wa Mustalāhuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, cetakan II, 1391 H./1971 M.), 142.

13 Riwayat tentang larangan menulis hadis dituturkan, antara lain, oleh Abū Sa'īd al-Khudrī. Periksa Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 2 (Bandung: Dahlan, TT), 598.

14 Riwayat tentang kebolehan menulis hadis dituturkan, antara lain, oleh 'Abdullāh ibn 'Amr. Periksa: Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, juz 3 (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 318.

Tentulah akibat dari keadaan ini adalah bahwa kondisi hadis pada zaman Nabi Muhammad—paling tidak untuk bagian terbesarnya—masih disandarkan penjagaannya pada kekuatan hafalan saja.

Namun demikian, hadis yang dijaga dengan hafalan tersebut sejatinya eksis dalam ruang sosial (*social sphere*) yang khas, yakni ruang relasi Muhammad dan para pengikutnya dalam mengaktualisasikan Islam di ranah kehidupan pribadi dan kehidupan bersama. Dalam relasi seperti ini, Muhammad, di mata mereka, adalah referensi hidup dari agama yang mereka peluk dengan sukarela dan sepenuh hati, *Dīn al-Islām*. Jadi Muhammad dalam relasi sosial yang khas tersebut adalah figur sentral yang hadir tidak hanya sebagai pengajar, pembimbing, pembina, pengawas, dan pemimpin, tetapi lebih-lebih dan terutama sebagai model atau teladan hidup sehingga ucapan, tindakan, *taqrīr*, dan segenap ihwalnya menjadi tumpuan perhatian para pengikutnya. Mereka menyerap dan mencamkan semua itu dengan kekuatan ingatan agar menjadi bagian dari pemahamannya dan kemudian mereka bagikan (*share*) kepada yang lain demi menjadi panduan hidup bersama.[15] Di dalam wadah relasi sosial Muhammad dengan para pengikutnya yang amat setia inilah hadis eksis sebagai *nomos* yang terus-terus melanda segenap individu dalam dialektika sosial yang melibatkan proses-proses internalisasi, eksternalisasi, dan obyektivasi sehingga terbentuk realitas sosial yang berhiaskan nilai-nilai religiositas Islam. Fenomena "menjaga hadis dengan kekuatan hafalan" dalam ruang relasi sosial semacam

15 Tingginya curahan perhatian mereka kepada figur Muhammad tercermin, antara lain, dalam fakta bahwa kabilah-kabilah muslim yang jauh dari Madinah mengirim sebagian warganya untuk tinggal beberapa hari di Madinah demi melihat apa yang dikerjakan dan mendengar apa yang disabdakan Muhammad. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang tinggal di bukit Bani Umayyah ibn Zayd bahkan mengatur jadwal giliran dengan rekannya dari kaum Anṣār untuk menghadiri majlis Rasulullah Muḥammad. Baca: al-Khaṭīb, *al-Sunnah*, 58-59.

ini tentu tidak bisa dimaknai secara kering sebagai aktivitas kognitif yang hanya mencerminkan rangkaian proses mendengar-melihat-mengingat, melainkan adalah juga memahami dan mengamalkan atau mempraktikkan.

Dari sisi lain, memori mereka yang telah menjaga hadis dengan kekuatan hafalan itu sejatinya tidaklah seperti yang dibayangkan orang-orang sekarang yang sudah sedemikian terbelenggu kebiasaan mengandalkan penyimpan data pada memori eksternal. Seyyed Hossein Nasr mengulas segi ini sebagai berikut.

> *…those who memorized prophetic sayings were not like modern men whose memory has been dulled by formalized classroom learning and overreliance on written sources, but nomads or men of nomadic background for whom speech and literature were connected with what was known by heart. These were men who possessed remarkable powers of memory, which still survive among certain socalled 'iliterate' people and which have often startled 'literate' observers from sedentary civilizations*.[16]

Seperti telah disinggung, di sebelah penjagaannya dengan

16 Terjemahnya: … mereka yang menghafal ucapan-ucapan Nabi tidaklah seperti orang-orang modern yang daya ingatnya sudah melemah karena pendidikan formal dan ketergantungannya kepada sumber-sumber tertulis, melainkan adalah orang-orang nomad atau orang-orang yang mempunyai latar belakang kehidupan nomadic yang bagi mereka pembicaraan serta literatur mempunyai hubungan yang erat dengan apa yang sudah terekam dalam ingatan atau hafalan. Terdapat orang-orang yang memilki daya ingat yang luar biasa yang hidup di tengah-tengah masyarakat 'terbelakang' yang seringkali mencengangkan pengamat-pengamat dari masyarakat yang sudah berbudaya 'maju. Periksa: Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), 78-79.

kekuatan hafalan tersebut terdapat fakta sejarah tentang sejumlah Sahabat yang melakukan perekaman hadis dengan catatan juga.[17] Jumlah mereka –sejauh yang berhasil diungkap dalam penelitian historik yang dilakukan Muhammad Mustafa Azami– mencapai 50 orang.[18] Tentu saja apa yang mereka lakukan ini sejatinya lebih mencerminkan inisiatif dokumentasi individual daripada sebuah ikhtiar kodifikasi. Tetapi fakta ini cukup menyediakan dasar pijak yang logis bagi asumsi bahwa pada era awal itu sudah dimungkinkan terjadinya praktik transmisi hadis secara tertulis atau –setidaknya— transmisi yang didasarkan atas catatan-catatan itu.

Adalah juga logis diasumsikan bahwa jika pada era Muhammad saja sudah muncul catatan-catatan tentang hadis, maka kemunculan lebih banyak catatan serupa pada era sesudahnya tentu bukanlah perkara yang mustahil. Sebab semakin larut kehidupan para pengikut Muhammad dari era Muhammad semakin kuat sajalah hajat mereka terhadap keterjagaan hadis tersebut dari infiltrasi dan kepunahan. Tren inilah yang melatari munculnya ikhtiar resmi kodifikasi hadis oleh gubernur Mesir, ʻAbd al-ʻAzīz ibn Marwān, pada paruh abad pertama hijriah.

Sewaktu menjadi gubernur Mesir pada tahun 65 sampai 85 hijriah, ayah ʻUmar ibn ʻAbd al-ʻAzīz ini mengirim surat kepada Kathīr ibn Marrah al-Ḥaḍramī –seorang ulama Tābiʻīn yang berjumpa dengan banyak Sahabat, bahkan dengan tujuh puluh Sahabat senior yang mengambil bagian dalam Peperangan Badar– untuk menuliskan hadis yang diterimanya dari para Sahabat itu, selain hadis Abū Hurayrah yang sudah ada dalam koleksinya. Hanya

17 Di antaranya ʻAbdullāh ibn ʻAmr ibn ʻĀṣ, ʻAlī ibn Abī Ṭālib, Anas ibn Mālik Periksa: M. Hasbi ash-Shiddieqi, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, cetakan IV), 55-56.

18 Mohammad Mustafa Azmi, *Studies in Earlier Hadith Literature,* edisi 2 (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1978), 34-59.

saja tidak diperoleh keterangan lebih lanjut apakah Kathīr ibn Marrah menyambut dan melaksanakan perintah sang gubernur atau tidak. Permintaan yang sama disampaikan juga oleh gubernur Mesir ini kepada imam hadis dan orang alim di wilayah *Ḥimṣ* yang kuat hafalannya dan bisa dipercaya.[19]

Pada penghujung abad pertama dan permulaan abad kedua hijriah, upaya tersebut dilanjutkan oleh puteranya, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, yang menjadi khalifah Umayyah pada 99-101 hijriah. ‘Umar menulis surat perintah kepada gubernur Madinah, Abū Bakar ibn Ḥazm, sebagai berikut: “Perhatikan hadis Rasulullah s.a.w. lalu tulislah karena aku sungguh kuatir atas sirnanya ilmu dan punahnya para pemangkunya, dan janganlah kauterima kecuali hadis Nabi.”[20] Di samping itu secara khusus diperintahkannya juga agar dia menulis hadis yang ada pada dua orang penghimpun hadis-hadis yang dituturkan *umm al-mu’minīn* ‘Ā’ishah, yakni ‘Amrah binti ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣāriyah dan Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr.[21]

Khalifah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz juga mengirim surat kepada ulama besar dari generasi Tābi‘īn, Muḥammad ibn Muslim ibn ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdillāh ibn Shihāb al-Zuhrī (50-124 H.), agar dia berkenan membukukan hadis dan ilmu. Menurut keterangan Ibn al-Zannād, Ibn Shihāb berkeliling kepada para ulama, membawa papan dan lembaran-lambaran. Dia menulis semua yang dia dengar.[22] Perintah atau instruksi yang sama dikirim juga ke serata wilayah daulah Islamiyah. Bunyi redaksinya, menurut riwayat Abū Na‘īm, adalah: انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه (Perhatikanlah

---

19 al-Khaṭīb, *al-Sunnah*, 373-374.

20 Muhammad bin Isma’il al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘Alayh Wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih* (Riyāḍ: Dār al-Salām, Cetakan I, 1419 H), 104.

21 Al-Ḥārith ibn Abī Salamah, *Bughyatul al-Bāḥith* (al-Maktabah al-Shāmilah), 7.

22 *Ibid*.

oleh kalian hadis Rasulullah s.a.w, lalu kumpulkanlah ia).[23]

Energi "panggilan" khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz yang segera disambut oleh Abū Bakr ibn Ḥazm (gubernur Madinah) dan Ibn Shihāb al-Zuhrī ini melahirkan efek resonansi kesadaran yang mendorong ulama-ulama besar abad kedua hijriah lainnya bangkit melakukan pengumpulan dan pembukuan hadis [24]

Penting juga disinggung sumbangan khalifah bani Umayyah lainnya, Abū Ja'far al-Manṣūr (w.158 H.), yang perhatiannya terhadap hadis telah mengantarkannya pada sebuah peran penting di balik lahirnya kitab *al-Muwaṭṭa'*. Itu terjadi ketika pada musim haji tahun 143/144 hijriah al-Mansūr mengundang Mālik ibn Ānas –ulama Madinah dari generasi *Tābi' al-Tābi'īn*– untuk menemuinya di tanah suci. Dalam pertemuan yang kemudian berlangsung di Mina pada hari *tashrīq* itulah al-Manṣūr meminta Mālik menyusun sebuah kitab sederhana dan moderat, yakni kitab yang menghindari pola ketatnya 'Abdullāh ibn 'Umar, longgarnya 'Abdullāh ibn 'Abbās, dan *nyleneh*nya 'Abdullāh ibn Mas'ūd.[25] Mālik kemudian merespons permintaan al-Manṣūr itu dengan menyusun *al-Muwaṭṭa'*, kitab hadis tertua yang dewasa ini ada di tangan umat Islam.

Demikianlah kerja pembukuan hadis yang berlangsung pada abad kedua hijriah telah berhasil mewariskan kepada generasi muslimin berikutnya sejumlah kitab himpunan hadis. Hanya saja kitab-kitab himpunan hadis tersebut secara umum masih bercirikan belum disendirikannya hadis dari fatwa. Karena itu pada era

---

23 Muḥammad Maḥfūdh ibn 'Abdillāh al-Tirmasī, *Manhaj Dhawī al-Naẓar* (Beirut: Dār al-Fikr, cetakan IV, 1401 H./1981 M.), 17.

24 Di antara mereka adalah Sufyān al-Thawrī (w. 116 H,) di Kūfah, Ibn Jurayj (w. 150 H.) di Makkah, Abū Isḥāq (w. 151 H.) di Madinah, al-Rabī' ibn Ṣabīḥ (w. 160 H.) di Baṣrah, dan al-Awzā'ī (w. 156 H.). Periksa: Fatchur Rahman, *Ikhtishar Mushthalahu'l Hadits* (Bandung: PT Al-Ma'arif, cetakan III, 1981), 36, dan al-Tirmasī, *Manhaj*, 18.

25 Abū al-'Arab Muḥammad ibn Aḥmad ibn Tamīm ibn Tamām al-Tamīmī, *al-Mihan*, juz 1 (Riyāḍ: Dār al-'Ulūm, 1404 H./1984 M.), 334-335

berikutnya, yakni pada abad ketiga hijriah, para ulama hadis mulai menyusun kitab-kitab *Musnad* yang hanya memuat hadis dan bersih dari fatwa. Para ulama yang bisa dicatat sebagai pemula ikhtiar ini adalah ‘Ubaydullāh ibn Mūsā al-‘Abbāsī, Musaddad al-Baṣrī, Asad ibn Mūsā al-Amawī, Nu‘aym ibn Ḥammād al-Khuzā’ī al-Miṣrī. Jejak mereka kemudian diikuti oleh Aḥmad ibn Ḥanbal, Isḥāq ibn Rahawayh, ‘Uthmān ibn Abī Shaybah, dan lain-lain.[26]

Namun demikian kitab-kitab *Musnad* inipun masih menyisakan celah yang belum disentuh, yakni penapisan hadis yang *ṣaḥīḥ* dari yang *ḍa‘īf* dan/atau yang *mawḍū‘* (palsu). Kendati kesadaran ke arah itu sejatinya sudah eksis di bilik pemikiran sebagian penyusun kitab *Musnad*, di antaranya Isḥāq ibn Rahawayh, tetapi memang harus diakui bahwa kerja penapisan itu bukanlah perkara ringan. Adalah Isḥāq ibn Rahawayh juga yang kemudian memotivasi murid-muridnya –yang kebanyakannya berasal dari generasi murid *Atbā‘ Tābi‘ al-Tābi‘īn*– untuk menggarap “proyek besar” tersebut. Salah seorang muridnya yang termotivasi dan kemudian berhasil menjalani pekerjaan berat tersebut dengan cemerlang adalah al-Bukhārī (194-256 H.) yang kemudian diikuti pula oleh muridnya yang sangat alim, yakni Muslim (204-261 H.). Jerih payah kedua imam hadis ini telah menghasilkan dua buah karya yang amat berharga bagi umat Islam, yang kitab himpunan hadis-hadis sahih yang masing-masing bertajuk *al-Jāmi‘ al-Ṣḥīḥ*.[27] Al-Tirmidhī –yang usianya sedikit lebih muda daripada Muslim dan sama-sama berguru kepada al-Bukhārī– mencurahkan ikhtiar yang sama. Sesudah berkelana ke berbagai

26 al-Tirmasī, *Manhaj*, 18

27 Al-Bukhārī menulis kitabnya itu karena termotivasi Isḥāq ibn Rahawayh. Kata al-Bukhārī, “Kami berada di majelis Isḥāq ibn Rahawayh, lalu beliau berkata: لو جمعتم كتابا مختصرا لصحيح سنة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (Andai kalian menulis suatu kitab yang terbatas menghimpun sunah Nabi SAW yang sahih saja). Kata-kata itu menghunjam ke dalam hatiku, maka aku mulai menulis *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*.” Periksa: Ibid., 18.

pusat kajian Islam untuk memburu hadis dari para ulama di sana dan mengkritisinya, al-Tirmidhī menuangkan hasilnya dalam kitab karyanya yang bertajuk *al-Jāmi'*.

Mengenal al-Tirmidhī

Di awal tulisan ini sudah disinggung bahwa al-Tirmidhī dilahirkan di Tirmidh, sebuah kota tua yang terletak di bagian selatan Uzbekistan, dekat perbatasannya dengan Afganistan. Lebih tepatnya, dia dilahirkan di Būgh, desa yang berjarak 6 *farsakh*[28] dari Tirmidh, pada bulan Zulhijah tahun 209 hijriah.[29]

Nama pendek pemberian orang tuanya adalah Muḥammad. Sedangkan nama panjangnya yang didapati dalam kebanyakan riwayat yang dipegangi para ulama adalah Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk al-Sulamī al-Būghī al-Tirmidhī al-Ḍarīr.[30] Penggunaan nama panggilan atau *kun-yah* Abū 'Īsā (Ayah 'Īsā) sedikit jadi perbincangan mengingat Nabi Muhammad pernah

---

28 Jarak 1 *farsakh* = 5.544 meter, berarti 6 *farsakh* = 6 x 5.544 meter = 33.264 meter atau 33,264 kilometer. Ada juga yang berpendapat bahwa 1 *farsakh* = 3 mil. Baca: Wahbah al-Zuḥylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* Juz 2 (Damshiq: Dar al-Fikr, cet. 3, 1409 H./1969 M.), 607.
Berarti 6 *farsakh* = 6 x 3 mil = 18 mil. Sedangkan 1 mil = 1,6093 kilometer. Maka, 6 *farsakh* = setara dengan 18 x 1,6093 kilometer = 28,9674 kilometer.

29 الامام_الترمذي,, www.islamstory.com/-الامام_الترمذي . Akses 6 Mei 2017; Imam Abū Sa'īd 'Abd al-Karīm Muḥammad ibn Manṣūr al-Tamīmī al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, juz 2, (Kairo, Maktabah ibn Taymiyah, cetakan ke-2, 1400 H./1980 M.), 335.

30 Aḥmad Muḥammad Shākir, "Al-Muqaddimah" dalam Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī,* juz 1 (Kairo: Shirkah wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, cetakan II, 1398 H./1978 M), 77
Ada dua versi lain tentang nasab al-Tirmidhī di samping yang tercermin pada nama lengkapnya di atas, yakni Muḥammad ibn 'Īsā ibn Yazīd ibn Sawrah ibn al-Sakan; dan Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrah ibn Shaddād. Baca: al-Sam'ānī, *al-Ansāb*, juz 3, 45; الامام_الترمذي, www.islamstory.com/-الامام_الترمذي. Akses 6 Mei 2017.

mengungkapkan ketidaksukaan terhadap *kun-yah* tersebut dengan sabdanya, إن عيسى لا أب له (sesungguhnya ʻĪsā tidak punya ayah).[31] Namun realitasnya, *kun-yah* inilah yang resmi digunakan pada kitab hadis karyanya dan kemudian banyak digunakan para ulama sebagai identitas untuk membedakan beliau dari ulama besar lainnya yang ber*laqab* al-Tirmidhī juga seperti al-Tirmidhī al-Kabīr (Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn al-Ḥasan), al-Ḥakīm al-Tirmidhī (Abū ʻAbdillāh Muḥammad ʻAlī ibn al-Ḥasan ibn Bashar), [32] dan Abū Jaʻfar al-Tirmidhī (w. 295 H.) guru ulama Shāfiʻiyah di Irak [33]

Sawrah, kakeknya, adalah seorang Marwazī. Marwazī adalah *laqab* yang memiliki denotasi orang Persia yang dilahirkan di kota مرو, Marv yang sekarang menjadi bagian dari Turkmenistan. Kakek al-Tirmidhī ini pindah ke Būgh (بوغ) pada zaman al-Layth ibn Siyār.[34]

Laqab al-Sulamī bagi al-Tirmidhī merupakan nisbah pada Banī Sulaym, sebuah kabilah dari Ghailān.[35] Sedangkan *laqab al-Ḍarīr* (yang buta) diberikan berkenaan dengan kondisi kebutaan yang beliau alami.

Menurut al-Dhahabī, kebutaan yang dialami al-Tirmidhī terjadi di masa tua, yaitu sesudah beliau melakukan berbagai lawatan dan sudah merampungkan penyusunan karya-karya ilmiahnya.[36] Ibn

---

31 Muḥammad ibn Abī Shaybah, *Muṣannaf*, juz 9, nomor hadis 27206. (al-Maktabah al-Shāmilah), 113.

32 Suryadi, "Kitab Sunan al-Tirmidhiy" dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2003), 104-105.

33 Binbatouta: كتاب ومعلومة للجميع, dalam https://m.facebook.com/BIN-B2TA4U. Akses: 3 April 2017

34 Majd al-Dīn Abū al-Saʻādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-Athīr, *Jāmiʻ al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl*, juz 1, (Tanpa Kota: Maktabah al-Ḥalwānī, Maṭbaʻah al-Malīḥ, Maktabah Dār al-Bayān, 1389 H. /1969 M.), 194.

35 الامام_الترمذي, www.islamstory.com/-الامام_الترمذي. Akses 6 Mei 2017

36 Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʻUthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, juz 13 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, cet. ke 9, tahun 1413 H./1993 M.), 10.

Kathīr dan Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī sependapat dengan al-Dhahabī mengenai hal ini mengingat al-Tirmidhī memang telah melakukan berbagai lawatan ke banyak wilayah untuk belajar hadis dari para guru di sana lalu meriwayatkannya dengan kekuatan hafalan. ʻUmar ibn ʻAlik (w. 325 H.) yang pernah bertemu dengan al-Tirmidhī juga memberikan kesaksian bahwa al-Tirmidhī mengalami kebutaan pada akhir hayatnya.[37]

Mengenai tahun wafatnya al-Tirmidhī di kalangan ulama beredar beberapa pendapat. Al-Samʻānī dalam kitabnya, *al-Ansāb*, menyebut tahun 275 hijriah. Di pihak lain al-Sanadī, menulis dalam naskah al-Tirmidhī bahwa beliau wafat pada tahun 277 hijriah. Pendapat yang banyak dipegangi para ulama adalah yang merujuk pada nukilan al-Mazzī dalam *al-Tahdhīb* dari al-Hāfiẓ Abū al-ʻAbbās Jaʻfar Muḥammad ibn Muʻtazz al-Mustaghfirī (sejarawan besar yang pergi ke –dan lama tinggal di– Khurasan), yaitu bahwa al-Tirmidhī wafat di Tirmidh pada malam Senin, tanggal 13 Rajab tahun 279 hijriah.[38]

Lawatan Dan Karya Ilmiah

Abad ketiga hijriah, era hidup al-Tirmidhī, dikenal sebagai abad keemasan Islam dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Pada abad ini kajian hadis memasuki fase pemisahannya dari fatwa dan penapisannya dari yang *ḍaʻīf* dan *mawḍūʻ*. Sementara itu itu luasnya daulah Islamiyah pada masa ini –secara tidak dapat tidak– telah membawa konsekuensi bertebarnya para ulama rujukan hadis di berbagai wilayah yang berjauhan. Kondisi ini mengharuskan kaum terpelajar hadis yang serius ingin mengumpulkan hadis dari sumber-sumbernya yang otoritatif untuk

37 Nūr al-Dīn ʻItr, *al-Imām al-Tirmidhī*, 10.

38 Yūsuf ibn al-Zakī ʻAbd al-Rahmān Abū al-Ḥujjāj al-Mazzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz 26, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, cetakan I, 1400 H./1980), 252; Aḥmad Muḥammad Shākir, "al-Muqaddimah", 91

memburunya ke berbagai kawasan. Konsekwensi inilah yang telah dijalani al-Tirmidhī dengan sepenuh hati. Gairahnya yang menggebu dalam mengejar hadis membuat sebagian penulis melukiskannya dengan ungkapan: [39] وقد عاش الترمذي للحديث ورحل اليه حيثما كان (Sungguh al-Tirmidhī itu hidup untuk hadis dan dia pergi kepadanya di mana pun hadis berada).

Kawasan Asia Tengah yang sudah lama menjadi bagian dari daulah Islamiyah yang luas itu adalah faktor yang memungkinkan al-Tirmidhī menjalani perburuan hadisnya dengan leluasa ke seantero dunia Islam guna belajar dari –dan menjalin interaksi ilmiah dengan– para ulama besar di sana. Dia mulai melakukan lawatan ilmiah pada sekitar tahun 235 hijriah sesudah menimba ilmu dari para guru di negerinya. Tercatat bahwa dia melawat ke Khurasān, Naysābūr, Irak, dan ke Ḥijāz. Namun, tidak ada catatan dan jejak historik bahwa dia telah melawat ke Shām, Mesir, dan Baghdād. Itu boleh jadi karena dia terkendala oleh berbagai kekacauan dan fitnah terhadap ulama pada masa itu,[40] atau boleh jadi pula karena problem penglihatan yang kemudian berujung pada kebutaannya.

Berbagai lawatan tersebut telah membawa al-Tirmidhī bisa belajar hadis dari banyak guru. Di antaranya adalah Yūsūf ibn Ya'qūb (w. 231 H.), Ṣāliḥ ibn 'Abdillāh al-Bāhilī (w. 231 H.),[41] Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Samsār (w. 235 H.), Muḥammad ibn 'Amr ibn al-Sawāq (w. 236 H.), Aḥmad ibn al-Ḥasan ibn Junaidab al-Tirmidhī (w. 250 H.), al-Jāwarad ibn Mu'ādh al-Tirmidhī (w. 244 H.), Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥusayn al-Tirmidhī, Muḥammad

---

39 https://en.m.wikipedia.org/wiki/marwazi; dan الامام_الترمذي, www.islamstory.com/-الامام_الترمذي. Akses 6 Mei 2017

40 Nūr al-Dīn 'Itr, *al-Imām al-Tirmidhī*, 11.

41 'Adāb Maḥmūd al-Hamsh, *al-Imām al-Tirmidhī wa Manhajuh fī Kitābih al-Jāmi'*, ('Ammān: Dār al-Fatḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2003), 71; Muḥammad Muḥammad Abū Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah: al-Kutub al-Ṣiḥḥah al-Sittah*, (Mesir: Silsilah al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1993), 146.

ibn Ismā‘īl ibn Yūsuf al-Tirmidhī (280 H.), Maktūm ibn al-‘Abbās al-Tirmidhī, Mūsā ibn Ḥizām al-Tirmidhī (w. 250 H.),[42] Ḥuraym ibn Mas‘ar al-Azdī al-Tirmidhī, Isḥāq ibn Manṣūr, Qutaybah ibn Sa‘īd (601 hadis), Muḥammad ibn Bashār (442 hadis), Maḥmūd ibn Ghailān al-Marwazī (292 hadis), Hanād ibn al-Sarī (280 hadis), Aḥmad ibn Munī‘ al-Baghawī (249 hadis), Muḥammad ibn Yaḥyā al-‘Adnī (180 hadis), Muḥammad ibn ‘Alā’ al-Hamdānī (176 hadis), ‘Alī ibn Ḥajar al-Sa‘dī (163 hadis), dan ‘Abd ibn Ḥumaid al-Kashī (158 hadis).[43]

Lawatan-lawatan tersebut telah pula membuka peluang al-Tirmidhī untuk dapat meriwayatkan hadis kepada banyak murid. Di antaranya adalah Abū al-‘Abbās Muḥammad ibn Aḥmad ibn Maḥbūb al-Maḥbūbī al-Marwazī (periwayat kitab *al-Jāmi‘*), Abū Bakr Aḥmad ibn Ismaā‘īl ibn ‘Āmir al-Samarqandī, Abū Ḥāmid Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Dāwūd al-Marwazī, Abū Ḥāmid Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥasnawayh al-Muqri’ al-Naysābūrī, Aḥmad ibn Yūsuf al-Nasafī, Abū al-Ḥārith Asad ibn Ḥamdawayh al-Nasafī, al-Ḥusayn ibn Yūsuf al-Firabrī, Ḥammād ibn Shākir al-Warāq al-Nasafī, Dāwūd ibn Naṣr ibn Suhayl al-Bazdawī, Al-Rabī‘ ibn Ḥayyān al-Bāhilī, ‘Abdullāh ibn Naṣr ibn Suhayl al-Bazdawī, ‘Abd ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Nasafī, Abū al-Ḥasan ibn ‘Alī al-Samarqandī, al-Faḍl ibn ‘Ammār al-Ṣarām, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Sufyān ibn al-Naḍr al-Nasafī, Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad al-Harawī, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Maḥmūd ibn ‘Anbār al-Nasafī, Muḥammad ibn Makkī al-Nasafī, Muḥammad ibn al-Mundhir al-Ḥarawī, Abū al-Faḍl al-Masīḥ ibn Abī Mūsā al-Kājarī, Abū Muṭī‘ Makḥūl ibn al-Faḍl al-Nasafī, Makkī ibn Nūḥ al-Muqri’ al-Nasafī, Naṣr ibn Muḥammad ibn Sabrah al-Shayrakī, dan

42 ‘Adāb Maḥmūd al-Hamsh, *al-Imām al-Tirmidhī*, 75
43 Ibid., 82.

al-Haytham ibn Kulayb al-Shāshī.[44]

Kesungguhan al-Tirmidhī dan pengabdiannya yang penuh dalam mengkaji dan mendalami hadis dicerminkan, antara lain, oleh sembilan kitab karyanya. Tiga kitab dalam bidang *Rijāl al-Ḥadīth: Kitāb al-Tārīkh, Kitāb Asmā' al-Ṣaḥābah*, dan *al-Asmā' wa al-Kunā;* dua kitab dalam bidang kritik hadis: *al-'Ilal al-Ṣaghīr,* dan *al-'Ilal al-Kabīr;* dan empat kitab dalam bidang riwayat hadis: *al-Jāmi' al-Tirmidhī, al-Shamā'il al-Muḥammadiyah, Kitāb al-Mawqūf,* dan *Kitāb al-Zuhd*.[45]

Ihwal Kitab *al-Jāmi'*

Al-Jāmi' merupakan karya al-Tirmidhī yang paling monumental. Dia muati karyanya ini dengan hadis-hadis yang berhasil dikoleksinya. Dari naskah yang di*taḥqīq* oleh Aḥmad Muḥammad Shākir dan dicetak oleh Shirkah wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī pada tahun 1398 H./1978 M. (cetakan ke-2), dapat diketahui bahwa al-Tirmidhī memuati *al-Jāmi'* dengan 3.956 hadis yang dipilah menjadi 2.308 bab, dikelompokkan menjadi 50 *abwāb*/*kitāb*, plus 1 bab tentang *'illat-'illat* hadis, dan dibagi menjadi 5 juz/jilid.[46]

Sebagian besar (kira-kira 70%) dari hadis-hadis tersebut temanya berkenaan dengan fikih. Hadis-hadis bertema fikih tersebut disajikan di bagian awal dengan sistematika yang disusun berdasarkan urutan bab-bab fikih dan mengambil porsi sampai tiga setengah juz. Satu setengah juz sisanya berisi hadis-hadis bertema non-fikih seperti takdir, mimpi, zuhud, dan lain-lain.

al-Tirmidhī berkata: "Semua hadis dalam kitab ini adalah hadis-hadis yang diamalkan (*ma'mūl bih*) dan dirujuk oleh sebagian ahli ilmu, kecuali dua hadis, yaitu hadis Ibn 'Abbās bahwa Rasulullah

---

44 Ibid., 112-114; Abū Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah*, 147.
45 *Ibid*., 125-143.
46 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*.

menjamak antara Zuhur dan Ashar di Madinah dan antara Maghrib dan Isya' bukan karena takut, bukan karena safar, dan bukan karena hujan; dan hadis Nabi bahwa beliau bersabda: "apabila dia minum khamer maka cambuklah dia, dan apabila dia mengulangi yang keempat kali, maka bunuhlah dia. Kami telah menjelaskan*'illah* kedua hadis tersebut dalam kitab ini." [47]

Penegasan al-Tirmidhī ini cukup kuat mengisyaratkan bahwa dari semula dia memang tidak bermaksud memuati karyanya itu dengan hadis-hadis sahih saja seperti yang dilakukan dua imam hadis pendahulunya: al-Bukhārī dan Muslim. Al-Tirmidhī memilih pola yang berbeda, yakni menyajikan deskripsi tentang hadis-hadis yang dijadikan rujukan amal (*ma'mūl bih*) oleh para ulama –kecuali dua hadis yang sudah dikecualikannya– kemudian mengkritisinya.

Aḥmad Muḥammad Shākir menemukan tiga keunikan pada *al-Jāmi'* karya al-Tirmidhī ini yang –menurutnya– tidak ditemukannya pada kitab-kitab hadis lainnya.

Pertama, al-Tirmidhī, setelah memuat hadis tentang suatu bab, menyebut nama-nama Sahabat yang dari mereka telah diriwayatkan hadis-hadis mengenai bab tersebut, baik hadis-hadis yang semakna dengan yang dia riwayatkan, atau hadis-hadis dengan makna yang lain, atau hadis-hadis dengan makna yang berlawanan dengan yang dia riwayatkan, maupun hadis-hadis yang mengandung isyarat atas makna tersebut meskipun jauh. [48] Sebagai contoh, setelah menyajikan hadis nomor 1 (satu) dia menambahkan keterangan begini::وفي الباب عن أبي المليح عن أبيه، وأبي هريرة، وأنس (hadis dalam bab ini diriwayatkan pula dari Abū al-Malīḥ dari ayahnya, dan dari Abū

47 *Ibid.*, juz 5, 736; Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfurī Abū al-'Alā, *Tuḥfah al-Ahwadhī,* juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 478.

48 Aḥmad Muḥammad Shākir, "Al-Muqaddimah", dalam al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, juz 1, 66.

Hurayrah, serta dari Anas).[49] Agaknya dengan pola penyajian seperti ini al-Tirmidhī bermaksud memberi gambaran bahwa hadis-hadis yang dimuat dalam kitab *al-Jāmi‘* nya itu hanyalah puncak "gunung es" dari perbendaharaan hadis yang beredar.

Kedua, al-Tirmidhī dalam sebagian besar kesempatan menyebut perbedaan pendapat para fukaha dan pandangan-pandangan mereka mengenai aneka masalah fikih. Dia banyak menunjuk pada dalil-dalil mereka, dan menyebut hadis-hadis yang saling berlawanan mengenai masalah tersebut. Ini adalah satu dari maksud-maksud tertinggi dan terpenting. Itulah dia tujuan yang benar dari ilmu-ilmu hadis, membedakan yang *ṣaḥīḥ* dari yang *ḍa‘īf,* untuk kebutuhan ber-*istidlāl* dan ber-ḥ*ujjah,* kemudian mengikuti dan mengamalkan.[50] Apa yang dilakukan al-Tirmidhī ini —di samping kemanfaatan yang tentu saja diharapkannya— berselaras dengan —dan menjadi penguat atas— pernyatannya bahwa hadis-hadis yang dimuat dalam *al-Jāmi‘* adalah hadis-hadis yang diamalkan (*ma‘mūl bih*) dan dirujuk oleh sebagian ulama. Sekedar untuk menyajikan contoh, al-Tirmidhī memaparkan pandangan fukaha terkait tema hadis nomor 8 mengenai larangan buang air besar dan buang air kecil dengan menghadap atau membelakangi kiblat, sebagai berikut:

Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī berpendapat bahwa makna sabda Nabi "janganlah kalian menghadap kiblat dengan buang air besar dan tidak pula dengan buang air kecil dan janganlah kalian membelakanginya" ini tidak lain berkenaan dengan padang pasir. Sedangkan di dalam jamban berbangunan, maka ada *rukhṣah* untuk menghadap kiblat. Seperti itu juga pendapat Isḥāq ibn Ibrāhīm. Aḥmad ibn Ḥanbal *rahimahullāh* berpendapat bahwa *rukhṣah* dari Nabi itu tidak lain adalah dalam hal membelakangi

---

49 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘*, juz 1, 6.

50 Aḥmad Muḥammad Shākir, "Al-Muqaddimah," dalam al-Tirmidhī, *al-Jāmi‘*, juz 1, 67.

kiblat dengan buang air besar dan buang air kecil. Adapun dalam hal menghadap kiblat, maka janganlah dia menghadapnya. Rupanya beliau tidak melihat (kebolehan) menghadap kiblat baik di padang pasir maupun di dalam jamban. [51]

Ketiga, bahwa al-Tirmidhī di dalam kitabnya telah memberikan perhatian yang total terhadap kajian *'illat* hadis, lalu dia menyebut derajat hadis tersebut, *ṣaḥīḥ* atau *ḍa'īf*. Dia mengartikulasikan pandangan tentang *'illat* dan rijal hadis tersebut dengan uraian yang bagus. Karena itu seakan-akan kitabnya ini adalah implementasi praksis bagi kaidah-kaidah ulumul hadis, khususnya ilmu tentang *'illat-'illat* hadis. Inilah segi yang mengantarnya sebagai kitab yang paling memberi manfaat bagi alim dan *muta'allim* (pelajar) serta bagi pengguna dan pembahas ulumul hadis. [52]

Selanjutnya dalam menjelaskan kualitas hadis yang dikritisinya (walau sebagian hadis dibiarkannya tanpa penjelasan) al-Tirmidhī meluncurkan sejumlah kualifikasi baru, yakni *Ḥasan* dan beberapa kualifikasi gabungan antara *Ṣaḥīḥ, Ḥasan*, dan/atau *Gharīb*. Dibilang baru karena sebelum al-Tirmidhī hadis –dari sisi kekuatan hafalan perawinya– hanya dibedakan kualifikasinya menjadi dua saja, yakni *Ṣaḥīḥ* untuk hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang kuat hafalannya, dan *Ḍa'īf* untuk hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lemah hafalannya.

Kualifikasi *Ḥasan* diluncurkan al-Tirmidhī untuk mewadahi hadis yang kualitas hafalan perawinya tidak sekuat perawi hadis *Ṣaḥīḥ* namun tidak pula selemah perawi hadis *Ḍa'īf*. Sedangkan kualifikasi gabungan antara *Ṣaḥīḥ, Ḥasan*, dan/atau *Gharīb* agaknya dimaksudkannya untuk melabeli kualitas sebuah hadis dari beberapa segi tinjauan, atau untuk melabeli kualitas sejumlah hadis (termasuk

---

51 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, juz 1, 14.

52 Aḥmad Muḥammad Shākir, "Al-Muqaddimah," dalam al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, juz 1, 70.

hadis yang dalam *al-Ja>mi'* hanya disebut nama Sahabat yang menjadi sumber riwayatnya). Kualifikasi-kualifikasi gabungan tersebut dinyatakannya dengan empat istilah, yakni *Ḥasan- Ṣaḥīḥ, Ṣaḥīḥ-Gharīb, Ḥasan-Ṣaḥīḥ-Gharīb, dan Ḥasan-Gharīb*.

Tiga dari empat kualifikasi gabungan yang diluncurkan al-Tirmidhī tersebut dipahami para ulama dengan makna yang bervariasi sebagai berikut.

1. *Ḥasan-Ṣaḥīḥ* dipahami dengan tiga variasi makna, yaitu: a) Hadisnya berkualitas ḥasan lidhātih kemudian naik menjadi ṣaḥīḥ lighayrih karena punya banyak sanad ḥasan yang saling menguatkan satu sama lain; b) Hadisnya punya banyak sanad yang sebagiannya ḥasan dan sebagian lainnya ṣaḥīḥ; dan c) Hadisnya diperselisihkan kualitas sanad –atau sebagian periwayat—nya, ada yang menilai ḥasan, ada yang menilai ṣaḥīḥ.
2. *Ḥasan-Gharīb* dipahami dengan empat variasi makna, yaitu: a) Hadisnya *ḥasan* dengan hanya satu *sanad*; b) Hadisnya *ḥasan* yang dalam hubungannya dengan periwayat tertentu hanya memiliki satu *sanad* saja; c) Hadisnya punya banyak *sanad* tetapi hanya satu yang bernilai *ḥasan*; dan d) Hadisnya memiliki banyak sanad *ḥasan* tetapi semua periwayatnya ada dalam satu wilayah.
3. *Ḥasan- Ṣaḥīḥ-Gharīb* dipahami dengan dua variasi makna, yaitu: a) Hadisnya hanya punya satu *sanad* tetapi kualitas sebagian periwayatnya diperselisihkan, ada yang menilainya *ḥasan* dan ada pula yang menilainya *ṣaḥīḥ;* dan b) Hadisnya punya banyak *sanad*, sebagiannya *ḥasan* dan sebagian lainnya *ṣaḥīḥ,* tetapi semua periwayatnya berasal dari satu wilayah.[53]

Di bagian akhir *al-Jāmi'* –seperti telah disinggung– al-Tirmidhī menambahkan satu bab (bab 51) tentang *'illat-'illat* hadis

53 Suryadi, *Kitab Sunan*, 120-121.

dengan tajuk *al-'Ilal*. Pada bagian ini al-Tirmidhī menyampaikan penjelasan mengenai jalan riwayat dari pandangan-pandangan fukaha yang disajikannya, yakni Sufyān al-Thaurī, Mālik ibn Anas, Ibn al-Mubārak, al-Shāfi'ī, dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Sedangkan sajiannya tentang *'illat-'illat* hadis, *rijāl al-ḥadīth*, dan *tārīkh*, dijelaskannya juga bahwa materi tersebut bersumber dari kitab-kitab tarikh dan hasil diskusinya dengan beberapa ulama hadis yang sebagian besarnya merupakan hasil diskusinya dengan al-Bukhārī, dan untuk sebagiannya lagi dari hasil diskusinya dengan 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān dan Abū Zur'ah.[54]

Di bab ini al-Tirmidhī juga menjelaskan mengapa *al-Jāmi'* dimuatinya dengan penjelasan mazhab fikih dan *'illat-'illat* hadis. Hal itu dilakukannya karena pada suatu waktu dia pernah diminta melakukannya dan dia tidak melakukannya. Dia lalu memenuhinya melalui *al-Jāmi'* ini karena berharap akan membawa manfaat buat manusia. Di samping itu, kata dia, sebagian orang memandang buruk (aib) terhadap pembahasan mengenai *rijāl al-ḥadīth* sementara banyak imam hadis yang telah melakukannya semisal Ḥasan al-Baṣrī, Ṭāwūs dan lain-lain. Bagi al-Tirmidhī, apa yang dilakukan para imam hadis itu adalah sebagai nasehat buat kaum muslimin, bukan untuk mencela atau melakukan *ghībah*. Penjelasan tentang kelemahan *rijāl al-ḥadīth* adalah dimaksudkan supaya mereka dikenali karena di antara mereka ada yang ahli bid'ah, tertuduh bohong, pelupa, dan banyak salah dalam meriwayatkan hadis. Maksud para imam hadis menjelaskan keadaan mereka adalah untuk menjaga kemantapan agama. Menjaga mantapnya kesaksian dalam perkara agama tentu lebih layak daripada menjaga mantapnya kesaksian dalam perkara hak dan harta.[55]

---

54 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, juz 5, 736-738.
55 Ibid., juz 5, 738-739

Selanjutnya, pada bab *al-'Ilal* yang terdiri dari 28 halaman ini al-Tirmidhī menyajikan aneka fakta mengenai pembahasan *rijāl al-ḥadīth* oleh para ulama hadis serta bagaimana dia sendiri memanfaatkan pembahasan mereka itu untuk mengidentifikasi *'illat* pada hadis-hadis yang dihimpun dan dikritisinya dalam *al-Jāmi'*.

Respons Ulama

Kitab *al-Jāmi'* yang –seperti telah digambarkan– hadir sebagai sosok kitab himpunan hadis bercorak khas karena "berbumbukan" fikih dan ilmu hadis, memperoleh beragam respons dari para ulama. Ada yang memujinya, ada yang mengritiknya, dan ada pula yang menulis kitab sebagai syarahnya.

Ibn al-Athīr berada di antara barisan ulama yang meresposnya dengan pujiaan. Dia menilai kitab ini sebagai kitab terbaik, banyak manfaatnya, bagus sistematikanya, sedikit pengulangan hadisnya, dan punya keistimewaan yang tidak dimiliki kitab-kitab lain seperti penilaian kualitas hadis (*ṣaḥīḥ, ḥasan, gharīb,* atau lainnya), paparan *jarḥ wa ta'dīl* para perawinya, penyebutan aliran atau madzhab fikihnya, dan aneka *istidlāl* yang didasarkan pada hadis.[56]

Abū Ismā'īl al-Ḥarawī (penulis kitab *Manāzil al-Sā'irīn*) berkata –seperti dituturkan al-Ḥāfiẓ Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī dalam kitab *Shurūṭ al-A'immah Aṣḥāb al-Kutub al-Sittah*– begini: "Kitabnya itu menurutku lebih bermanfaat daripada kitab al-Bukhārī dan Muslim, karena kitab al-Bukhārī dan Muslim tidaklah dapat mengambil faedah darinya kecuali orang yang luas pengetahuannya lagi alim, sedangkan kitab Abū 'Īsā setiap orang dapat mengambil faedah darinya."[57]

Kritikan terhadap *al-Jāmi'* datang dari Ibn al-Jawzī yang

---

56 Ibn al-Athīir, *Jāmi' al-Uṣūl* , vol. 1, 193.

57 Al-Tirmidhī, *al-Jāmi'*, juz 1, 2

menilai adanya 30 hadis mawdu' atau palsu yang dimasukkan al-Tirmidhī ke dalam karyanya ini. Di belakang hari kritik ini dibaca oleh al-Suyūṭī sebagai buah perbedaan tingkat keketatan dalam menilai hadis. Menurut al-Suyūṭī, Ibn al-Jawzī termasuk kategori ulama bertipe *tasāhul* (terlalu mudah) dalam memasukkan hadis ke dalam kategori palsu atau *mawḍū'*. Hal yang sama terjadi pada kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* yang sebagaian hadisnya dinilai palsu oleh Ibn al-Jawzī, padahal sebenarnya bukan hadis palsu.[58]

Respons terhadap *al-Jāmi'* yang mengambil bentuk penulisan kitab *sharḥ* diberikan oleh sejumlah ulama seperti Abū Bakr ibn al-'Arabī al-Mālikī melalui karyanya yang bertajuk *'Āriḍah al-Aḥwadhī fī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī*; Ibn Sayyid al-Nās Muḥammad ibn Muḥammad al-Shāfi'ī dengan karyanya *Al-Munqih al-Shādhī fī Sharḥ al-Tirmidhī;* Zayn al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Ḥasan ibn Rajab al-Bagdādī melalui kitabnya yang berjudul *Sharḥ al-Tirmidhī*; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī melalui kitab karyanya yang berjudul *al-Lubab*; Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī melalui karyanya yang bertajuk *Tuḥfah al-Aḥwadhī*; Aḥmad Muḥammad Shākir melalui kitab karyanya *Sharḥ Sunan al-Tirmidhī;*[59] dan 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī melalui kitab karyanya yang berjudul "*Qūt al-Mughtadī 'Alā Jāmi' al-Tirmidhī*.[60]

Penutup

Dalam perspektif kerja besar *tadwīn al-ḥadīth al-ṣaḥīḥ* yang digelar para ulama hadis abad ketiga hijriah al-Tirmidhī jelas bukanlah penghulunya. Secara umum dalam kerja besar tersebut, dia

58 Suryadi, "Kitab Sunan", 123; 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī*, vol. 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, t.t.), 279.
59 Suryadi, "Kitab Sunan", 109.
60 Abu Shuhbah, *Fī Riḥāb al-Sunnah,* 157.

dinilai tidak bisa menyetarai posisi penyusun *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* yang populer dengan sebutan *al-Shaykhān*, yakni Bukhārī dan Muslim. Namun al-Tirmidhī dengan *al-Jāmi‘* nya menyajikan keunggulan alternatif yang membuatnya tidak dengan begitu saja dapat dibilang "mengekor" kerja cemerlang para pendahulunya itu.

al-Tirmidhī mempersembahkan *al-Jāmi‘* tidak sebagai *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* –kendati sebagian versi cetakannya mencantumkan tajuk dengan kualifikasi itu. Jati diri *al-Jāmi‘* adalah *al-Jāmi‘ ‘Alā al-Aḥādīth al-Ma‘mulah Biha* (Himpunan Hadis-Hadis Yang Diamalkan). Karena itu dari sisi kesahihan hadis-hadisnya, posisi *al-Jāmi‘* jelas bukan kompetitor *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* karya *al-Shaykhān* yang sejak mula memang dimaksudkan untuk dimuati hadis-hadis yang mereka nilai sahih saja. Tapi sebagai karya yang menyuguhkan sajian rekaman dan telaah kritis atas hadis-hadis yang diamalkan dan dirujuk para ulama, justru inilah aspek keunggulan alternatifnya atas dua kitab karya *al-Shaykhān* tersebut.

Dengan *stand point* yang diambilnya tersebut al-Tirmidhī malah jadi terkondisi untuk menghadirkan label-label kualifikasi yang lebih bervariasi atas aneka hadis *ma‘mūl bih* yang dikritisinya selain *Ṣaḥīḥ* dan *Ḍa‘īf*. Maka lahirlah dari kreasinya sejumlah label-label kualifikasi baru yang belum pernah digunakan sebelumnya, yakni *Ḥasan*, *Ḥasan-Ṣaḥīḥ, Ṣaḥīḥ-Gharīb, Ḥasan-Ṣaḥīḥ-Gharīb, dan Ḥasan-Gharīb*.

Tidak hanya itu, al-Tirmidhī juga telah memecah tradisi penulisan kitab himpunan hadis. Ternyata, *al-Jāmi‘* tidak murni dia muati dengan hadis semata, tetapi ditaburinya dengan tiga "penyedap". Pertama, penjelasan tentang keberadaan hadis-hadis lain yang diriwayatkan dari sejumlah Sahabat yang temanya sama --dan/atau bersinggungan-- dengan tema hadis yang dimuat dalam *al-Jāmi‘*. Kedua, penjelasan tentang aneka pandangan fukaha dan dalil-dalilnya seputar tema fikih yang menjadi kandungan hadis

yang dimuat dalam *al-Jāmi‘*. Ketiga, penjelasan kritis tentang *‘illat* hadis dan keadaan *rijāl al-ḥadīth* dari hadis-hadis yang dimuatnya dalam *al-Jāmi‘*.

Ketiga bumbu ini disajikan al-Tirmidhī sedemikian rupa dalam *al-Jāmi‘* sehingga ia hadir ke hadapan khalayak sebagai kitab himpunan hadis yang beraroma kuat fikih dan sekaligus ulumul hadis. Inilah keunggulan alternatif kitab *al-Jāmi‘* karya al-Tirmidhī tersebut yang membuat sebagian ulama menilainya sebagai kitab himpunan hadis yang menyuguhkan sajian yang lebih sedap (baca: lebih bermanfaat) untuk kalangan pembelajar dan pengkaji hadis daripada kitab himpunan hadis manapun termasuk kitab *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī dan Muslim. *Wallāhu a'lam*.

DAFTAR PUSTAKA

Abī Salamah, Al-Ḥārith ibn. *Bughyatul al-Bāhith* (al-Maktabah al-Shāmilah)

Abī Shaybah, Muḥammad ibn. *Muṣannaf*, juz 9, nomor hadis 27206. (al-Maktabah al-Shāmilah)

Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, juz 3. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.

al-'Alā, Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī Abū, *Tuḥfah al-Ahwadhī*, juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn. *Jāmi' al-Uṣūl Fī Aḥādīth al-Rasūl*, juz 1. Tanpa Kota: Maktabah al-Halwānī, Maṭba'ah al-Malīḥ, Maktabah Dār al-Bayān, 1389 H. /1969 M.

Azmi, Mohammad Mustafa. *Studies in Earlier Hadith Literature*, edisi 2. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1978.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'ī *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasulillāh Ṣallallāhu 'Alayh Wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*. Riyāḍ: Dār al-Salām, Cetakan I, 1419 H.

al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, juz 13. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, cet. ke 9, 1413 H./1993 M.

Fatchur Rahman, *Ikhtishar Mushthalahu'l Hadits*. Bandung: PT Al-Ma'arif, cetakan III, 1981.

al-Hamṣ, Adāb Maḥmūd. *al-Imām al-Tirmidhī wa Manhajuh fī Kitābih al-Jāmi‘*. ‘Amān: Dār al-Fatḥ li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2003.

‘Itr, Nūr al-Dīn. *al-Imām al-Tirmidhī wa al-Muwāzanah Bayn Jāmi‘ih wa Bayn al-Ṣaḥīḥayn*. Kairo: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1970.

al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj, *Uṣūl al-Hadīth Wa Musṭalāḥuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, cetakan II, 1391 H./1971 M.

al-Mazzī, Yūsuf ibn al-Zakī ’Abd al-Raḥmān Abū al-Hujjāj, *Tahdhīb al-Kamāl*, Juz 26. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, cetakan I, 1400 H./1980.

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 2. Bandung: Dahlan, t.t.

Nasr, Sayyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1975.

al-Sam‘ānī, Imām Abū Sa‘īd ‘Abd al-Karīm Muḥammad ibn Manṣūr al-Tamīmī. *al-Ansāb*, juz 2. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, cetakan ke-2, 1400 H./1980 M.

Shākir, Aḥmad Muḥammad. “Al-Muqaddimah”, dalam Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*, juz 1. Kairo: Shirkah wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, cetakan II, 1398 H./1978 M.

Shuhbah, Muḥammad Muḥammad Abū, *Fī Riḥāb al-Sunnah: al-Kutub al-Ṣiḥḥah al-Sittah*. Mesir: Silsilah al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1993.

Suryadi, “Kitab Sunan al-Tirmidhiy” dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2003.

al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr. *Tadrīb al-Rāwī,* vol. 1. Riyāḍ: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, t.t.

al-Tamīmī, Abū al-‘Arab Muḥammad ibn Aḥmad ibn Tamīm ibn Tamām. *al-Mihan,* juz 1. Riyāḍ: Dār al-‘Ulūm, 1404 H./1984 M.

al-Tirmasī, Muhammad Maḥfūẓ ibn ‘Abdillāh. *Manhaj Dhawī al-Naẓar.* Beirut: Dār al-Fikr, cetakan IV, 1401 H./1981 M.

al-Za’bī, Sidī Ahmad Walad Ahmad Sālim Wamay. *Jumhuriyyah Āsiyā al-Wusṭā, Mudun wa ‘Ulama,* www.aljazeera.net. Akses: 14 April 2017.

al-Zuḥaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* Juz 2. Damshiq: Dār al-Fikr, cet. 3, 1409 H./1969 M.

Binbatouta: كتاب ومعلومة للجميع, https://m.facebook.com/BINB2TA4U. Akses: 3 April 2017

الامام_الترمذي, www.islamstory.com/-الامام_الترمذي. Akses 6 Mei 2017

الامام_الترمذي, https://en.m.wikipedia.org/wiki/marwazi; dan www.islamstory.com/-الامام_الترمذي. Akses 6 Mei 2017

Republik Uzbekistan, https://id.m.wikipedia.org. Akses: 30 Nopember 2016

Sungai Amudarya: Sungai Di Asia, https://id.m.wikipedia.org. Akses: 2 Desember 2016

Tirmidh, dalam www.marefa.org. Akses: 12 Maret 2017

THE JADIDIST MOVEMENT IN LATE NINETEENTH AND EARLY TWENTIETH CENTURY RUSSIA: THE ROLE OF ISMAIL GASPRINSKII

Achmad Jainuri

A fruitful discussion of modern Islamic movements in Russian Empire demands some prior clarity concerning the meaning and character of modernity. It is suggested that no trend can reasonably be called characteristically "modern" simply because it is temporary, for there are admittedly certain contemporary trends that are legitimately described as reactionary or traditional. It would be correct to characterize modernity as a term represents, respectively, cultural and social attitudes or programs dedicated to supporting what is perceived as modern. Thus it would be inappropriate to speak of "modernization" of a religion unless we mean as part of a self-conscious program. Modernism in this context implies a commitment to render the implementation of religion compatible with more general commitments in other areas.[1] There are two

1 John F. Wilson, "Modernity" in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987),18.

valuable approaches to studying the characteristics of modernity. The first is concerned more with the institution, and the other more with the individual. Whereas the first approach puts more stress on ways of organizing and doing, the second focuses primarily on ways of thinking and feeling.[2]

The first, from the institutional approach, the study of the *jadidist* (modernists) movement would give emphasis to the more general meaning of a system of activities or a group of people engaged over time in a purposeful cooperative endeavor, rather than to the shape of its formal organization. Since, the latter never comes into being. The second analysis which may be of help in understanding the modern ideas of *jadidism* focuses on individual characteristics, which Inkeles defines as the socio-psychological approach. This approach treats modernization mainly as a process of change in ways of perceiving, expressing, and valuing. Modernization is thus defined as a mode of individual functioning, a set of dispositions to act in certain ways.[3] In other words, it is an "ethos" in the sense in which Weber speaks of "the spirit of Capitalism,"[4] or a kind of mentality.[5] This concept can be can be compared to the case of the relationship between religion and modernization in some countries.[6]

---

2 Alex Inkeles and David H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), 16; Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964), 3-13; Samuel P. Huntington, "Political Modernization: America vs. Europe", *World Politics* 18, 3 (1966), 378-414.

3 Inkeles and Smith, *Becoming Modern*, 16.

4 Weber deals with the connection of the influence of certain religious ideas, the rational ethics of ascetic Protestanism on the development of the spirit of modern economic life. See Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scriber's and Sons, 1958), 27.

5 Robert N. Bellah, "Meaning and Modernization", *Religious Studies,* 4 (1968), 39.

6 See Robert N. Bellah,*Tokugawa Religion* (New York: The Free Press, 1957).

Where religion laid down the foundation of modernization, or, at least, did not act as an impediment to its process. It is in this light that Gasprinskii interpretes Islam and tries to bring it about into real endeavors.

The *jadidist* movement wants to establish a new order of life, in which the implementation of Islamic teachings in social life becomes a very important duty. The movement derives its motivation from dissatisfaction with the current conditions of life, on the one hand, and from wishes and hopes of change, on the other. Such motivations encourage the process of change which happens to substantial parts of the society which are moving from a traditional to a modern way of life. Deutsch calls this process of change "social mobilization." He defines it as "the process in which major clusters of old social, economic, and psychological commitments are eroded and broken and people become available for new patterns of socialization and behavior."[7]

Some reforms which have been carried out by the movement are believed to have brought about some improvements. Here, the new ideas which are developed are really very beneficial to the society. Gasprinskii adopts and develops new systems of education from the Western world, believing that this will enable him to meet the challenge of modern development. But it cannot be denied that in such an endeavor usually provokes an attitude of resistance to changing the status quo.

Based on the above description, this section examines the *jadidist* movement in Russian Islam with special attention to the role of Gasprinskii in the movement. Though the most important part

7 Karl W. Deutsch, "Social Mobilization and Political Development" *The American Political Science Review* LV, 3 (September, 1961), 493-514; S.N. Eisenstadt, *Modernization: Growth and Diversity* (Bloomington: Indiana University, 1963), 2.

of this sub-chapter describes Gasprinskii's ideas, nevertheless, the historical background of the *jadidist* movement and the responses to Gasprinskii's ideas are added to give a full potrait of the movement campaigned by Gasprinskii. Most of the data for this writing come from the secondary sources, and some are derived from Gasprinskii's works through the translation of Allworth, Fisher, Kuttner, and Lazzerini. On the basis of Gasprinskii's ideas this section proposes that the process of Islamic change in Russian Islam occurs more in the social and cultural fields.

The Historical Background of the Movement

Up to the eve of the First World War, the Muslims of Russia were concentrated in three main regions of the empire: the Ural-Kazan-Volga regions; Central Asia; and Trans-Caucasia. The largest concentration was in Central Asia which included nomads and semi-nomads, the Kirghiz and the Kazakhs. The Tatars and the Bashkirs lived in the Ural-Kazan-Volga region, and the rest –the Azari Turks, the Tatars, and the Persians in Trans-Caucasia. A majority of these Muslims, about 75 per cent of them, belonged to various Turkic groups. The Muslims of Russia were thus spread over the vast expanse of the Tsarist Empire.[8] The Muslims in these lands had defended their identity and lands from the outside invaders for many years. Bennigsen says that these challenges came, in cronological order, from Jewish Khazars, Buddhist Qara-Khitay, heathen, Buddhist and Nestorian Mongols of Chingiz Khan, Buddhist Kalmuks-Oirots, Christian-Orthodox Russians and finally the same Russians in Marxist guise. From the standpoint of the Caucasian or Central Asian Muslims, these challenges were variations on the

8 Zafar Imam, "Origin and Development of Socialism Among the Muslims of Russia, 1890-1917" *International Studies,* XV, 2 (1976), 187.

basic threats posed by "infidels" who employed similar strategies against them: genocide, religious proselytism, biological or cultural assimilation.[9] The two great non-Muslim invasions from further east Asia, those of the Qara-Khitay in the twelfth century and of the Chingisside Mongols in the thirteenth century, were the most disastrous.[10] However, the last of the invaders, the Christian and the Marxist Russians, played a compatible role in cleansing the ethnic populations and suppressing the Muslim religious belief.[11] As a result, the character of Islam in Central Asia changed dramatically. It ceased to be the religion of the ruling elite and became instead the religion of the rural masses. Mongol rule also resulted the development of the Sufi *tariqas* in Central Asia. As Trimingham says that Sufi brotherhood became the representatives of religion for the people; the shrine of the holy *murshid* became the symbol of Islam. The shrine, the dervish house and the circle of *dhikr* reciters became the outer forms of living religion.[12]

The massacre and deportation, suffered by the Muslim of Central Asia since the time of Qara-Khitay and the Chingisside Mongols, were perpetuated by the Russians' mass colonization of Muslim lands and conversion (often forced) to Christianity. After the conquest of Kazan, the Russian government encouraged Christian missionaries in their mission to convert Muslims to Christianity. The policy of proselytisation continued until the beginning of 17th

9 Alexandre Bennigsen and Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State* (London: Croom Helm, 1983), 56-57.

10 The characteristics of the destruction of the conquered lands by the Mongols, seem to me, have similarities with the fall of Bagdad in 1258. In Central Asia, although Chengiz Khan was tolerant in religious matters and had no personal animosity against Islam, but the slaughter with which his name is linked was so overwhelming that the Mongol conqueror became the symbol of the deadliest danger that ever threatened Islam. Ibid 58.

11 For detail information, see Ibid., 61.

12 Trimingham, *The Sufi Orders of Islam* (Oxford, 1971), p. 167.

century. The relatively liberal reign of the first three Tsars of the Romanov dynasty temporarily put an end to this policy which was resumed with a new vigour under Peter the Great and continued until the accession of Catherine II. Between 1738 and 1755, 418 out of 536 mosques in the Governorate General of Kazan were closed; in the province of Tobolsk 15 out of 113 and in the province of Astrachan 29 out of 40; and until 1759 Olga Tatars were not permitted to build mosques and *medresahs* (religious school).[13]

A number of Russian schools whose primary objective was to convert and educate Muslim children were founded by Russian missionaries. The Russian Orthodox Church was in the meantime, conducting missionary work among the native, non-Russian population under the protection of the state. The results, however, did not live up to expectations; the Tatars in particular rejected these conversion attempts. According to the fifth census taken in 1796, 103,050 male and 108,290 female Tatars lived in the province of Kazan, of these only 13,384 men and 13,922 women were baptized.[14] It could be assumed that much of the conversions were forced. With the support of the government, the Russian Orthodox Church forced Muslim population to convert to Christianity. This explains why, when the manifesto guaranteeing religious freedoms became effective on November 17, 1905, permitting the Turkic peoples to practise their religion and profess Islam, masses of Turks left the church. In the eparchy of Kazan alone 23,860 of the native population turned their back on the church and returned to Islam;

13 Shams-Ud-Din, "Russian Policy Toward Islam and Muslims: An Overview" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, V, 2 (1984), 322; Nadir Devlet, "Islam in Tataristan" *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, V, 2 (1984), 336.

14 Josef Glazik, *Die Islamission der russisch-orthodox-en Kirche* (Munster, 1959), 112, quoted from Devlet, "Islam Tatarisan," 337.

altogether there were 36,299 returns in all eparchies.[15]

The significant of the *Jadidist* movement in late nineteenth century cannot be separated from this background. The tragedy, that is to say an everlasting menace of Muslim Russia, which filled their history cannot be easily forgotten. The horrible treatments of Muslims by the "uninvited Infidel rule" led to the emergence of Muslim reaction. The resistance itself took many different forms, of which the use of armed resistance and rebellion against the rulers had lasted for many centuries. It seems that without the stubborn resistance of the Muslims and a heroic tradition of struggle to preserve their identity, probably Islam would have disappeared from their lands.

The struggle of the Muslims to preserve Islam and their identity in the period of the Tsarist Empire took another form by using non-violent resistance. In the end of the nineteenth century the struggle took the form of spiritual and cultural movement. With the failure of armed resistance and the imposition of "uninvited Infidel rule," the supporters of the movement were very confident that religious reformation and socio-cultural modernization were the means for reaching their goal. The last quarter of the nineteenth century and the early part of the twentieth century have been rightly stated by

---

15 Ibid; see also Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 28. The process of Christianization among the occupied people had the same pattern in other colonized Muslim countries. In Indonesia, especially in nineteenth century, many Dutchmen believed of eliminating the influence of Islam by rapid Christianization of the majority of Indonesians. This belief was partly anchored in the erroneous assumption that the "nominal Muslims" at the village level would render conversion to Christianity easier in Indonesia. But in fact, in spite of the governmental assistance, Christianity had been able to spread only very slowly, and even then only among Indonesians living in areas which had not previously been Islamized. Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation* (The Hague/Bandung: W. van Hoeve, 1959), 19; Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change* (The Hague/Bandung, 1956), 204-205.

Bennigsen as the era of the "Tatar Renaissance."[16] The question arises: why did this movement emerge among the Tatars in the Ural-Kazan-Volga regions of the Russian Empire in that period ? While the specific analysis of this phenomenon is beyond the scope of this discussion, it would be well to remember that, for religious and social reasons, this movement also assumed from its very beginning the form of struggle between the *Jadidists* and the *Qadimists*. The internal religious and social condition of the Muslims, indeed, accelerated the emergence of the movement.

On the religious aspect the *Jadidists* became dissatisfied with the condition of religious life at the time. They said that Islam had been the narrow dogmatism of theology, and therefore could not compete with the modern developments. Early in the nineteenth century a prominent Volga Tatar theologian, Abdul Nazir Kursavi (1775-1813), protested against the abstract system of Bukhara's theologians. He and then Shahabeddin Marjani (1815-1889) sought to replace the formal scholastic study of Islam by a less theoritical, and more practical.[17] On some religious practices they encouraged the return to the purity of the early form of Islam which, in its day, had been a torchbearer of world civilization.[18] Sharabi calls that the *Jadidism* a "neo-orthodox" movement,[19] where main issue is to return to "pure" Islam. The task of reviving the "pure" Islam has logical as well as practical primacy and requires substantive changes in the conservative approach to the new interpretation and analysis.

---

16 Bennigsen, "Modernization and Conservatism in Soviet Islam" in Dennis J. Dunn, ed., *Religion and Modernization in the Soviet Union* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1977), 240.

17 Zenkovsky, *Pan-Turkism*, 24.

18 Alexadre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union* (New York: Frederick A. Praeger, 1967), 35.

19 Hisham Sharabi, *Arab Intellectual and the West: The Formative Years*, 1875-1914 (Baltimore: The John Hopkins Press, 1970), 25.

The logical consequence of this revival is to show that the Muslim religion is perfectly compatible with modern science, and capable of surviving in a modern world dominated by reason and the spirit of criticism. The *Jadidist* movement goes a long way toward pointing out the direction an interpretation of Islam would do justice to the Islamic imperative in the modern context. The movement clearly advocates the position that Islam is not the name of a few privileged duties such as *salat* (praying), saum (fasting), *zakat* (almsgiving), and *hajj* (pilgrimage), but is an all encompassing way of life.

Meanwhile, the social condition of the Russian Muslims was far from satisfactory. As in nearly every Muslim country, that experienced colonial domination, the socio-economic formations of the subjugated people usually got distorted and remain undeveloped. The national liberation movements of such people are also affected by such socio-economic formations. The urgent demands of colonial exploitation (industries, land resettlement, colonial government officials) generate their own new social classes. This is usually followed by the emergence of clashes of ideas and interests between newly emerging social classes among the subjugated people. The Muslims of the Tsarist Empire, as Zafar Imam says, were no exception to these social processes.[20]

In the late nineteenth and the early twentieth centuries, the socio-economic situation of the Turkomens, the Kazakhs, and the Kirghiz, who together made up 30 per cent of the total population in Central Asia, was indeed depressing. The policy of resettlement of land vigoroursly persued by the Tsarist administration had completely disjointed the traditional nomadic or semi-nomadic socio-economic life of these people. By 1913, about 4.5 million hectares of the best agricultural land in Kirghizia was seized; the lands left in the

20 Zafar Imam, “Origin and Development,” 188.

possession of the nomads which were too poor for agriculture and too insufficient for herding. A large percentage of these people became landless labores, while only 1.3 per cent of the population lived in urban settlements in Kirghizia till as late as 1920.[21]

Given the above background, the renaissance that was pioneered by the Tatars was not restricted to the religious reform, but extended to the economic and cultural spheres. On religious reform, emerged some figures such as Abdul Nazir Kursavi (1775-1813), Shihabeddin Marjani (1815-1889), Razaeddin Fahhredin Oglu (1854-1939), and Musa Jarullah Biqi(1875-1949). Cultural and linguistic renaissance followed closely the religious reform. It was a successful, collective endeavor undertaken by Kayyum Nasyri (1824-1904) of the Volga Tatars, Ismail Gasprinskii (1851-1914) of the Crimean Tatars, Hasan Malikov Zerdabi (1837-1907) of the Azeris, and Abay Kunanbaev (1845-1904) of the Kazakhs. The modernization of the Muslim educational system was pioneered by some famous figures such as Marjani, Gasprinskii, and Marjani's leading student, Hussein Feitskhani (1826-1866).[22]

The *Jadidist* movement was started by Marjani's attempt to reform Islam in Russia. But a new direction to the movement was given by Ismail Gasprinskii who could be said to be the fountain-head of the movement. What differentiated between the two was that Gasprinskii supplied the movement with a concrete program, and under his guidance the religious reform aspect was changed into a practical activism which aimed at development of the Muslims through modernized education, unification of the language and general cultural progress.[23] His idea was that the socio-political

21 Ibid, 197.
22 Bennigsen, "Modernization", 240-242; Zenkovsky, *Pan-Turkism*, 24-25.
23 Charles W. Hostler, *Turkism and the Soviets* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957), 130-131.

condition of the Muslims of Russia could be improved only by creating among the Young Muslims a sense of unity and nationalism based on the concept of Islamic brotherhood and nationalism and by promoting the usage of Ottoman Turkish as a lingua franca in all the schools and press controlled by the Muslims of Russia. His eargerness to promote the Ottoman Turkish was a response to the lack of linguistic unity among the Muslims, even among the Turkic groups; Zafar Imam points out that in certain regions, among the nomads of Kirghizia and Kazakhtan, there was no written language till 1900.[24]

Commenting on the condition of the Muslim life, Gasprinskii said that "it is an indisputable fact that contemporary Muslims are the most backward peoples." They have been left behind in virtually every area of life by Armenians, Greeks, Bulgarians, Jews, and Hindus.[25] What was even worse was the fact that a number of areas of the Muslim world were losing their sovereignty in the face of European expansion and imperialism.[26] For this condition, Gasprinskii placed much of the blame on Islamic religious leaders who had stifled progressive ideas, placed thought in vice, and closed the doors to scientific research.[27] So, it was not Islam as a religion or as a culture that was fault, but its leading practicioners.

The *Jadidist* movement, under the influence of Gasprinskii, stressed more on the cultural and social aspects of Islam than the "doctrinal" issues. It was a revolutionary movement, although

24 Zafar Imam, "Origin and Development", 187.

25 Alan W. Fisher, "Ismail Gaspirali, Model Leader for Asia" in Edward Allworth, ed. *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival* (Durham and London: Duke University Press, 1988), 16.

26 At least up to the half of the twentieth century, many Muslim lands were occupied by Western colonialists. The Dutch colonized Indonesia; the British occupied India, Malaysia, and most of the Middle Eastern lands; French and Italy in African countries.

27 Ibid.

it never contemplated the use of force. Its arena of struggle was education and literature. Gasprinskii expanded his ideas through some publications such as: *Russkoe Musul'manstvo: Myli, Zamietkii Nobliudeniia Musul'manina* (Russian Islam: Thoughts, Notes and Observation of Muslim) published in 1881; his newspaper *Tarjuman* (Interpreter) from 1883 - 1914; *Russkoe Musul'manskoe Soglashenie* (Russian Muslim Agreement) published in 1895.Together with other periodicals he published *Alem-i Niswan* (The World of the Women, Bakhchisaray, 1906-1914); *Alem-i Sibyan* (The World of Children, Bakhchisaray, 1906-1914).[28] Another publication in which he became its editor-publisher and chief contributor was *al-Nahdah* (Renaissance).[29] Through his publications, Gasprinskii wanted to disseminate his ideas not only to the Muslims in Russia but, as he did with *al-Nahdah* in Egypt, among the Muslims in the world as well. Some of Gasprinskii's ideas issued in *al-Nahdah* had been collected by Thomas Kuttner in an analytical work, "Russian Jadidism and the Islamic World: Ismail Gaspriskii in Cairo -1908". Based on this work, Gasprinskii's core ideas are discussed in the following section.

---

28 Bennigsen and Broxup, *The Islamic Threat,* 79, 90. *Tarjuman* was printed in a Turkic language based upon a simplified Ottoman Turkish. After the first few years of its existence, *Tarjuman* became a dual-language publication. The Turkic section was gradually expanded at the expense of the Russian section. But beginning in late 1905, except on rare occasions thereafter, articles were published in Turkic alone. See Edward J. Lazzerini, "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View From Within" *Cahiers ou Monde Russe et Sovietique,* XVI, 3-4 (1975), 348.

29 *al-Nahdah,* founded by Gasprinskii, was envisaged a type of itinerate journal, published periodically at different location within the Islamic world and whatever language was locally prevalent. To ensure continuity of form and content its editorship had to remain constant, so Gasprinskii proposed for himself a tour of the major regions of Islamic world. His plan to publish such an itinerate journal in some major Islamic regions failed to materialized, except *al-Nahdah* which was published in Cairo in 1908. See Thomas Kuttner, "Russian Jadidism and the Islamic World Ismail Gasprinskii in Cairo -1908: A call to the Arab for the Rejuvenation of the Islamic World" *Cahiers ou Monde Russe et Sovietique,* 16, 3-4 (1975), 384-388.

Thirteen years ago there were innumerable forms of revolutionary and reform movements afoot in Russian Islam, many of them in opposition to one another. In essence, these movements raised five or six questions: (1) Muslims who are subjects of the Russian government have to decide whether they are loyal to the Tsar or to some Muslim government, or are loyal to their homeland;(2) What sort of education is proper and necessary for Muslims ?... ;(3) What are the best means for training Muslims to live in the modern world of trade and industry ? ... ;(4) Is it necessary that Muslims in Russia be trained in the modern methods of agriculture ?... ;(5) If we establish our own national schools, to permit our youth to acquire an education without going to the Russian schools, should our own schools be modeled on the Russian ones ? Should they take positions on these various issues ?[32]

To answer these questions, he proposed some ideas and programmes which he promoted unceasingly for over a quarter of a century in his newspaper *Terjuman* (Interpreter) as well as in his various other writings. His ideas, although never articulated fully in a single manifesto, very clearly comprised the following points: (a) reform of the Muslim educational system in order to bring it into conformity with "modern" pedagogy; (b) emancipation of the Muslim women; (c) organization of cooperative and philanthropic societies;(d) creation of a common Turkic literary language. This idea was aimed at the creation of viable medium for strengthening of ties among Russia's Turco-Muslim people; and (e) cooperation with the Russian government and people.[33]

For Gasprinskii, education was the main weapon in the service of national revival. He founded a reform school which subsequently

32 Fisher, "Documents: Ismail Bey", 80-81.
33 Lazzerini, "Gadidism", 248; Kuttner, "Russian Jadidism", 388-389.

served as an example for other "new method" schools. "New Method," *usul-i-jadid,* became the slogan of progressive Tatar reformers, and they themselves began to be called "Jadidists," that is, "innovators." As it was questioned in the previous passages why such *Jadidist* movement occured among the Tatars. It should be remembered that the pace of industrialization during the late nineteenth century was particularly rapid in the Tatar region such as Ural-Kazan-Volga and Crimea. These regions were the most developed and the Tatars were socially and culturally were advanced than other Muslims of the empire.[34] It is not surprising that the Tatar Muslims should have provided inspiration and leadership to the nationalist movements among the Russian Muslims.

The growth of the Tatar middle-class constituted a valuable asset for the process of modernization. Some sociologists have pointed out that literacy, being one of the characteristics of this class, is one of the keys of modernization.[35] This characteristic is closely related to the demand for education, which according to Robert Wood, becomes the decisive element of modern man.[36] In fact, Gasprinskii himself states that the reform of education is one of the most important programmes of his movement. He tried to reform Muslim education by introducing a new system of values which are

---

34 See Zafar Imam, "Origin and Development", 187-191.

35 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1966), 46.

36 See Robert Wood, "The Future of Modernization" in Myron Weiner, ed. *Modernization: The Dynamics of Growth* (New York: Basic Book, Inc., 1966), 44. Arnold Anderson and Edward Shils indicate that education plays an important role in creating skills and a spirit of creativity. But Anderson notes, by way of qualification, that education itself is not adequate, and that there are a variety of ways in which men may learn new skills and attitudes other than through formal education. Arnold Anderson, "The Modernization of Education", in Myron Weiner, ed. *Modernization,* 68-80; Edward Shils, "Modernization and Higher Education", in Myron Weiner, ed. *Modernization,* 81-97.

in conformity with the demands of the future, and yet which do not neglect the principle of Islamic teachings.

Gasprinskii's educational reform includes two aspects, namely, an ideal and a technical aspect. The ideal aspect proposes to shape a man who has a good character, a good knowledge of religious as well as secular disciplines, and a willingness to work for the progress of his society. To this end he reorganizes the system of Muslim education and makes somes changes in its curriculum. The curriculum at the *maktab* (elementary school) level is to include the study of the Qur'an, Islamic traditions, Muslim law, and a genuine ability to read in Arabic. But beyond these subjects Gasprinskii believed a student should study the grammar and literature of his native language, the history of Islam and Islamic societies as well as of other religions and other societies, geography, mathematics, and at least enough science to make an impact on the students's own life-style. He was convinced that no genuine renewal of Turkic-Tatar Islamic society was conceivable without educational renewal. As Fisher said, his society needed "an army of learned men" and an "enlightened public."[37]

The technical aspect of educational reform introduced by Gasprinskii was related more to the methods of learning, discipline and teachers' qualifications. The *usul-i-jadid* required reform in the actual physical environment for education, e.g. size of classes; the regularization of the beginning and the end of the school years, the regularization of school days, and a set curriculum of courses and levels. The school itself must be designed as a school, and the teachers must be prepared specifically in the subjects that they would teach. He was convinced that a sound and full *maktab* education was a prerequisite for

37 Fisher, "Ismail Gaspirali", 22; Bennigsen and Lemercier Quelquejay, *Islam,* 39; Zenkovsky, *Pan-Islam,* 34.

a meaningful *madrasa* experience. Admission to the higher level would require solid grounding in the *maktab* "basics."[38]

In numerous articles, Gasprinskii forcefully presented his viewpoint that education provided the means whereby the Islamic revival was to be achieved; without it all hope for such a revival was in vain. He outlined his philosophy of education most broadly for his readers in a lengthy article entitled "Causes of Progress and Development." He postulated his theories on the basic premise that true education is a two-fold process comprising the unstructured years of child's early rearing and upbringing followed by the more structured period of formal pedagogy. Given the two institutions of family and society, Gasprinskii assigned a critical role to a component of each, in the first instance the mother and in the second the school.[39]

Gasprinskii also reminded the Muslims of the importance of education for woman. He put forward various arguments to convince the Muslims of its validity. In an occasion Gasprinskii invoked historical justification for his contentions. He attributed the German victory over the French in the Franco-Prussian War of 1870-1871 to their enlightened feminist position. The reputed high level of education attained by German women coupled with their higher birth rates had provided Prussia with an unusually competent generation of young men beside whom their French counterparts were decidedly inferior.[40]

Education then is the keystone of the new society; it is the primary factor in a successful modernization of the East. Completed around 1905, the modernized system gave Russian Islam a leading position in the domain of Muslim education. Some of the Russian *madrasas* were considered the most progressive Muslim schools in

38 Fisher, "Ismail Gaspirali", 22.
39 Kuttner, "Russian Jadidism," 389-390
40 Ibid, 390.

the world. Particularly remarkable were *Zinjirli* in Bakhchisaray, *Mohammediyeh* in Kazan, *Huseyniyeh* in Orenburg, and *Rasuliyeh* in Troitsk.[41] While the Tatar *bourgeoisie*, which had long been the leading group in Tatar society, it later gave Gasprinskii its full support. The sharpening of relations with the Russian authorities, according to Zenkovsky, lent impetus to the growth of national consciousness in the Tatar *bourgeoisie;* and the Tatar merchants saw the advantages in the new school programs and contributed to the financing of new *maktabs* and *madrasas* as well as to the education of teachers and the printing of textbooks.[42] The "new method," meanwhile, spread very quickly, and it is reported that by 1914 some 5000 Tatar and other Muslim schools had adopted it.[43]

Relating to the position of women in Islamic society and their emancipation, Gasprinskii expressed his idea that women played an important role in the modernizing process. The dominan view that woman is to serve as the passive vessel of man's reproductive drive, active only in his physical birth and growth but not in any way in his spiritual development, was bitterly criticized by Gasprinskii. He argued that woman is the "touchstone of a progressive society."[44] In his two articles, "Causes of Progress and Development" and "Enlightened Islamic Society,"[45] he condemned Islamic society as a whole for the "crime" not only of passive neglect of its women, but of active oppression of them as well.[46] According to Gasprinskii, not only the traditional class oppresses women, but also the newly Westernized elite.[47] The latter are

41 See Bennigsen, "Modernization", 242.
42 Zenkovsky, ;Pan-Turkism, 35.
43 Ibid.
44 Kutter, "Russian Jadidism," 390.
45 These articles were written in *al-Nahdah,* published in Cairo in 1908, in serial numbers II, 1 a-c, and III, 3 a-c. See Ibid, 389, 421.
46 Ibid, 391.
47 Ibid, 393.

men who, through casual contact with European residents in the East, have adopted a veneer of Western sophistication. This superficially westernized man has been well described by Vambery as possessing only the outward appearence of Western style and behavior rather than genuine spirit of modern West.[48]

The emphasis which Gasprinskii placed on the need for educated women to play their proper role in society was in fact the key element in his advocation of the immediate emancipation of the Muslim woman. For him, once universal education was established, a new woman would emerge, freed from the bonds imposed on her by a male dominated society. The essence of an enlightened society lied in a changed attitude towards, and treatment of, its women.

Gasprinskii believed that the establishment of a new society which could support all activity aimed at the realization of his programmes of reform is necessary. But how was this reform to be effected ? On this point, Gasprinskii did not provide a detailed blueprint, but rather suggested a broad framework on which the new society would be built. Central to his view of a re-built Islamic society is the concept of social responsibility. The inculcation of this sense in the consciousness of the individual member of society, especially among its upper classes, is a *sine qua non* for Gasprinskii. It is for this reason he took donation from certain people for the child Welfare Society.[49]

If such donation is to be effective it is essential that it be properly channelled, and hus Gasprinskii advocated that private social responsibility be co-ordinated through programmes sponsored by structured community organizations. What was needed for social progress was the creation of multidutes of voluntary associations

48 Arminius Vambery, *The Life and Adventures of Arminius Vambery* (New York, n.d), 20.
49 Kuttner, "Russian Jadidism", 394.

come to such an idea is a great challenge. He himself realized that it will not be easy to persuade his *muftis* and other ulama' that Islam is not against change.[54]

Again, what Gasprinskii suggested to the Muslims is a set of attitudes, one of which was defined by Chandler Morse in terms of "adaptiveness". It is an ability to confront, overcome, and indeed prepare for new challenges, whether these originate from internal social dynamics, from external social contacts, from the impact of natural forces or from other sources.[55] Alex Inkeles lists some other characteristics which Gasprinskii recomends e.g. the readiness to acknowledge the process of social transformation occuring in certain place. Another one is a disposition to accept new ideas and try new methods. This entails an opennes to new experiences.[56] By disposition to accept new ideas is a readiness to new experiences. It may express itself in a variety of forms and contexts, as Gasprinskii himself manifested them in his willingness to cooperate with the Russian government and to accept some patterns of Western spirit of progress, and to adopt new system of modern education in his Muslim community. Such attitudes are defined by some sociologists as the characteristics of modernism.

There was no doubt in Gasprinskii's mind that if the East were to develop in the manner he envisaged, it would have to integrate itself harmoniously in Western civilizations. Gasprinskii clearly expounded this view in an important article which he wrote for the third edition of *al-Nahdah* and entitled "The Means to Civilization and Reform." First he defined the West as comprising Europe and America. The two principal features characterized their societies: modernization and

---

54 Ibid, 86.

55 Chandler Morse, et. al., *Modernization by Design: Social Change in the Twentieth Century* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969), 36.

56 Inkeles and Smith, *Becoming Modern*, 19-20.

enlightened statecraft. Because of the first, they become the teachers of the entire world in science and technology. The second was direct political result of the "lofty ideals" and "outstanding social principles" upon which their societies were based. Technologically and industrially advanced, politically mature, the West represented for him "an example to be emulated without exception."[57]

There was little doubt in his mind but that the East would in fact take its rightful place in Western civilization. He redefined and broadened the concept of "Western civilization," so as to make it less foreign for the East and more acceptable as an archetype. He declared that in reality, what was thought of as "Western civilization" was tantamount to "human civilization," rooted as it was in the great civilization of the past from which it had gradually but steadily developed. These civilizations included those of Babylon and Egypt, of the Greeks and the Romans, and finally that of Islam.[58]

What Gasprinskii said about Western civilization was held by the two leading intellectuals of the previous generation who had first hand knowledge of European civilization, Rifa'ah Badawi Rafi' al-Tahtawi (1801-1872) and Khayr al-Din Pasha (d.1889). They both had developed a thesis which became central in reformist ideology: that Europe's civilization (and therefore its scientific knowledge) was based largely on what Europe had borrowed from Islam. Tahtawi said that European knowledge "only seems foreign (to Muslim); it is in origin Islamic." He maintained that, in any case, most of it had been "translated from Arabic."[59] Khayr al-Din had gone even further.

57 Kuttner, "Russian Jadidism," 396

58 Ibid.

59 Tahtawi explained all of this in his "*Manahij al-Albab al-Misriyyah fi Mabahij al-Adab al-Asriyyah* (The Paths of Egyption Minds in the Joys of Modern Arts). In his *Takhlis al-Ibriz ila Talkhis Bariz* (Customs and Manners of the Modern French), he described European knowledge as "the knowledge which had been lost" by the Muslims and which should be res-

He backed his thesis by two arguments: first, that "Muslim law does not prohibit reforms designed to strengthen economic and cultural life", and second, that since European civilization was based mostly on what Islam had contributed to it in the past, it was the duty (of Muslims) to take it back. Muhammad Abduh (1849-1905) resorted to the same formula that the Muslims only take back what they had originally given.[60]

To a certain extent, what Gasprinskii said on this point foreshadowed similar sentiments expressed by the Turkish reformers. Abdullah Gavdet wrote the phrase "Civilization means European civilization" in 1911,[61] and in the mid-twenties Mustafa Kemal Ataturk inaugurated the era of full-scale westernization in the Turkish Republic which was to radically alter Turkish society. But in some respects Gasprinskii's ideas and their formulation were quite different from those of the Turkish westernizers. For these latter, European civilization was in itself an absolute, whereas for Gasprinskii it was more a guide and model for emulation.

In his struggle for Muslim cultural unity, Gasprinskii placed three principles of unity at the basis of his thought and work: unity of language, of thought and action (*dilde, fikirde, ishte birlik*). He called for the union of the Turkic peoples of Russia under the spiritual aegis of Turkey, and for a new Muslim culture that contact with the West through the medium of Turkish.[62] The starting point of cultural unity was to be linguistic unification. To this end he introduced Ottoman Turkish as a common literary language. It was simplified, freed as far as possible from Arabic and Persian accretions, in favor of borrowing

possessed. Quoted from Sharabi, *Arab Intellectuals,* 27, 44-45.

60 Muhammad Abduh, "Comments On A Mistake Made By Reasonable People," *al-Manar,* IX (1906), 597-598; Sharabi, *Arab Intellectuals,* 45.

61 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford, 1968), 236, 267.

62 Bennigsen and Lemercier-Quelquejay, *Islam,* 38.

from Crimean Tatar.[63] The target of the linguistic unification was, first, the Turkic Muslims of the Russian Empire, and then, as he was convinced, it would associate Russian Turkic Muslims with Turks outside Russia. The dream of linguistic unity, as considered by some authors, provided a concrete base for the theories of Pan-Turkism.[64]

To enforce the spread of this language, Gasprinskii recommended introducing it as a common literary language in the Muslims schools and press of Russia. In his newspaper, *Tarjuman,* he used neither medieval Chagatai, which Russian Turks had used for centuries as their written language, nor the spoken Volga Tatar toungue first used in literary writing by Nasyry. He used, rather, the modernized literary language of Ottoman Turkey.[65] According to Fisher, it was only a simplified form of Ottoman Turkish used in Istambul at the time.[66] Gasprinskii was convinced that, in its simplified form, it would be undertood by Turkic readers anywhere and would facilitate the drawing together of the Turks throughout the world. What is important to note here is that Gasprinskii was interested in such a common literary language in order to facilitate reform.

Such a language was, in fact, understood easily by the Muslims in some regions but not in the other regions. The Crimean Tatars understood it due to their nearness to Turkey, the Tatars of the Crimea's Southern shores spoke a toungue very similar to it; and the Azerbaijans, belonging to the same linguistic group as the Ottoman Turks, could understand the language of Gsprinskii's *Tarjuman* with no great difficulty. But to the ordinary reader in the Volga region, the Kazakh steppe or Central Asia, Ottoman Turkish could not be

63 Ibid, 38-39.
64 Ibid, 39; Hostler, *Turkism,* 130.
65 Zonkovsky, *Pan-Turkism,* 32.
66 Fisher, "Ismail Gaspirali", 19.

understood without study.[67] The modernization of languages was to produce a literature which was openly committed, a literature fighting for religious reform, for the emancipation of women, for educational reform, eventually for equality of rights with the Russians, and ultimately for cultural and political autonomy.

This latter purpose, however, indicated that Gasprinskii was deeply conscious of the potential power of *Dar al-Islam*. He was convinced that the decline was only temporary and that the future of humanity belonged to Islam, espicially to Turkic Islam. It was this immense area extending from Bosphorus to the Chinese border that Gasprinskii tried to gather in and unify around his slogan "*Dilde, fikirde, ishte birlik*." Formally, he was no political activist. But his social and cultural reform was a precise political attitude intended to awaken the Muslims at his time. Bennigsen says that Gasprinskii was the first to expound Pan-Turkism among Russian Muslims, although he rejected its more violent, anti-Western manifestations. He also refused to accept the radicalism of al-Afghani (who preached rebellion of the Muslim world against the encroaching West) on the basis that an assault on a powerful adversary, Russia, was ill-conceived and bound to fail.[68]

Gasprinskii refrined from any clearly national-political agitation. In urging Russian Turks to unite on the basis of culture and religion, he apparently had in mind the strengthening of the entire Muslim world. He understood, however, that the regime of imperial Russia in the nineteenth century was not inclined to tolerate any open political activity directed at weakening this supranational state. In serving the cause of Muslim cultural unity, Gasprinskii was very careful in his attitude toward the Russian state.

---

67 Zenkovsky, *Pan-Turkism*, 32-33.
68 Bennigsen and Broxup, *The Islamic Threat*, 78.

He believed that open struggle against Russia would, in this day, be impossible and ill-fated, and that peaceful co-existence, even a fruitful co-operation between Russia and the Muslim world, could prove lasting and to the greater advantage of Islam. He saw no real danger in co-operation and growing closeness between Muslims and Russians or other Westerners. Ismail Bey's attitudes toward the West were only partly based on his first-hand experience. He had lived for a few months in Paris early in his career and apparently could read Frenh. But his views, for the most part, about Western-Islamic relations were the result of his experiences in Russia, his study of Russian culture and institutions, and his good knowledge of the Russian language.[69]

What Gasprinskii was offering to the Russian Empire was nothing less than partnership on equal terms. He said that it would be desirable if Russians and Muslims came to know one another better and directly, without either preconceived ideas or prejudice. Thus, they might see that except for religion, everything else draws them together and binds them fast. Religion, he said, should not empede the good in secular life and activity; and it does not. The Qur'an has not been an obstacle to an alliance between the Turks, the English, and the French. He said that many people quite often see excellent relation between Christians and Muslims in privat life and actions.[70] In exchange for total religious and cultural freedom and absolute equality for Russian Muslims, Gasprinskii offered Russia the full support of the Muslim world in the fight against British, German and French colonialization.[71]

Thus, a real Russian-Muslim-Turkic alliance was to be

69 Fisher, "Ismail Gaspirali," 16.

70 Ismail Gasprinskii, "Russko-Vostochnoe soglashenie: Mysli, Zamietkii Pozhelaniia (Russo-Oriental Relations: Thoughts, Notes, and Desires)" trans. by Edward J. Lazzerini in Edward Allworth, ed. *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival,* 206.

71 Bennigsen and Broxup, *The Islamic Threat,* 79.

in March 1917. But it seems clear that the number exceeded five thousand. It is reported that Gasprinskii's educational system was followed outside Russia, in Turkey, in Persia and even in India.[73] Gasprinskii traveled widely in the Muslim areas of the empire, doing his best to persuade the local dignitaries of the importance of these new-method schools. In some regions, he was more successful than in others. In kazan *guberniia,* where interest in educational reform and social renewal predated Gasprinskii's career, his new method corresponded exactly with the need of the powerful Tatar bourgeoisie, and the city of Kazan alone there were more than a dozen *usul-i-jadid maktabs* by 1916. One set of statistics published in the 1920s in Kazan argued for the proposition that these reformed schools were at least as successful as their Russian counterparts, producing a claimed Tatar literacy rate on the eve of the March 1917 revolution of 20 percent compared to 18 percent for the Russians, and between 5 and 9 percent for the other non-Russian minorities in the *guberniia,* the Chuvash, Mordovians, Votiaks, and Cheremisses.[74]

Gasprinskii visited Central Asia and under his influence *usul-i-jadid* schools were opened in Andijan in 1897, in Samarkand and Tokmak in 1898. These early Central Asian schools were exclusively for the local Tatar population. It was only in 1901 that the first *usul-i-jadid maktab* was opened in Taskent, and in Samarkand, it was in 1903.[75] There were, by 1912, about fifty seven *usul-i-jadid* schools operating in the Turkistan region. Gradually a small native intelligentsia arose

73 Bennigsen and Lemercier-Quelquejay, *Islam,* 39.

74 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (London: Frank Case, 1977), 12-14.

75 Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp. 203-205; Helene Carrere d'Encausse, "The Stirring of National Feeling" in Edward Allworth, ed. *Central Asia: A Century of Russian Rule* (New York: Columbia University Press, 1967), 177-178, 194-195, 200.

from the ranks of the petty and middle traders and school teachers.[76] Gasprinskii made a trip to India where he persuaded the local Muslim schools in Bombay to adopt his *usu-i-jadid*. Some of these schools took up Gasprinskii's suggestion and on March 2, 1910, the first "new method" school was established in India.[77]

Strong backing for Gasprinskii's educational ideas emerged throughout the Russian Islamic political movements so that the Third Muslim Congress in August 1906 at Nizhmi Novgorod adopted three resolutions, one of which was promote school reform in Islamic areas, to conduct education in the *maktabs* in the tongue of the pupils and to conduct classes in the madrasas in the language espoused by Gasprinskii. In May 1917 the Pan-Russian Muslim Congress held in Moscow adopted the resolution offered by Zeki Kadyrov on school reform that conformed in all important ways to the ideas of Gasprinskii.[78]

A number of important Central Asian, Tatar, Azeri, and Turkish intellectuals credited Gasprinskii with providing models and leadership that influenced them heavily. Modernists like Yusuf Akchuraoghlu, Akhundzada, Huseyinzade, Ahmed Maksudi, and Fatih Kerimi on the one hand, and editors of journals and newspapers such as *Vaqt, Yulduz,* and *Ay Qap,* all recognized the path breaking impact of Gasprinskii and his *Tarjuman*.[79] It is a remarkable fact, as Vambery said, that the spirit of the *jadidist* reform spread from South Russia towards the Upper Volga

76 Zafar Imam, "Origin and Development," 197.

77 Fisher, "Documents: Ismail Bey," 92.

78 Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 48-49; Bennigsen and Lemercier-Quelquejay, *Islam,* 78-79; Zenkovsky, *Pan-Turkism,* 41.

79 Manuel Sarkisyans, "Russian Conquest in Central Asia: Transformation and Acculturation" in Wayne Vuvinich, ed. *Russia and Asia: Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples* (Stanford, Ca.: Hoover Institution Press, 1972), 255.

teritory, into the steppe region, and as far as East Turkistan. By 1901, the *Tarjuman* had a circulation of 6,000 copies in the Crimea, the Caucasus, Siberia, Turkistan and China.[80] Gasprinskii's language reform and his ideas for promoting the cultural or even political unity of the Turkic Muslim world would not overcome the desires of each Turkic group to focus on local parochial political goals. But Gasprinskii's evaluation of the weaknesses of Islamic society, his journalistic achivements, and his directions in educational reform produced immediate, and long-lasting results.

Not surprisingly, both Russians and certain groups of Muslims gave negative responses to Gasprinskii's movement. The Russian government too feared the outcome of successful Muslim educational reform. N.A. Ilminsky, for example, said that a Muslim fanatically hostile to infidels was less dangerous for the Russian state than a Muslim educated in European style.[81] K.P. von Kaufman, governor general of Turkistan after the Russian conquest, while viewing Islam as a source of mortal danger to the Russian Empire, believed that it could be best countered by a policy of indifference. He therefore pursued a policy of least interference in Muslim religious affairs. He said that the best way to undermine the influence of Muslim education was to create Russian schools to which Central Asian children would be admitted. This had the double advantage of drawing them away from Muslim schools, either traditional or modern, and of bringing Muslim and Russian children together. He believed that the latter would assimilate the former when placed side by side.[82]

---

80 Arminius Vambery, *Western Culture in Eastern Lands: A Comparison of the Methods Adopted By England and Russia in the Middle East* (London: John Murray, 1906), 272.

81 Alexandre Bennigsen, "The Muslim of European Russia" in Wayne Vucinich, ed., *Russia and Asia*, 152.

82 Geoffrey Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia* (New York: Praeger, 1964), 187, 201.

interpretation of scriptural teaching and its strict application to human needs, without recourse to borrowing from non-Islamic traditions. His movement, then, was “radical” in its designs to rearrange social forces, but it was always firmly within an Islamic framework.

Among Gasprinskii’s opponents, some Muslims in Central Asia, especially in Bukhara, were the strongest one. They argued his ideas were heresies, the inevitable result of his dealing with Western culture. The *Qadimists* accused the *Jadidists* of “spreading among Muslims books from abroad, especially by French atheists,” and seeking to replace the “old Muslim ways with European ones.” In an appeal to Muslims to face the challenge of modernism campaigned by Gasprinskii, another opponent issued his more dogmatic reaction to Gasprinskii. He said “whoever believes in God and Muhammad must be an enemy of the modernists. For them the shari<l’a demands the death penalty.”[87] These examples show how the *Qadimists* viewed Gasprinskii’s *jadidism*. Their rejection of *jadidism* was coined in term of religious differences. However, the rigid religious doctrine disguised the social dynamics at work. The dominant power elite took shelter behind religious symbolism in order to maintain its privileged socio-economic position.

R.R. Sharma pointed out that, socio-culturally, the Central Asian society professed the sanctified Islamic tradition, and suffered from the monolithic cultural domination of its traditional intelligentsia, a kind of priestly elite of the society. The native society recruited its elite groups on an exclusively caste-like blood basis, and this consequently led to the process of social inbreeding, thus closing the door on socio-cultural mobility. Since the Muslim cultural tradition itself conferred venerable status on its ulama’, in the course of time this enabled the native priestly elite to gain

87 Lazzerini, “Ismail Bey,” 154-156.

monopolistic control over strategic institutional structures of socio-cultural and educational roles.[88]

In the late nineteenth century, the most numerous and socially and politically dominated group was that of the *Qadimists,* who exercised control over the native economic, socio-cultural, and educational institutions. They vigorously blocked the penetration of all modernizing influences.[89] The most potent tool which enabled them to impose their cultural values was the native education system financed and regulated by religious endowments. An educational system in its social context is, as Karl Mannheim asserted, not merely "a means of realizing abstract ideals of culture," but also a part of the "process of influencing men and women" at multiple levels of social action.[90] The *Qadimists* endeavored to construct a human type that would be ideologically compliant and which would culturally submit to the established institutional pattern. To this end, the role of curriculum in their educational tradition was very important. Therefore, all modest efforts of the *Jadidists* to introduce an element of modernization in the curriculum were strongly opposed. Indeed, the *Qadimists,* who had a long tradition of militant resistance to Russian rule, worked against all other social groups and, in particular, tried to isolate the indigenous population from all European influences. Vambery argued that they succeeded in keeping the masses in ignorance of all non-religious knowledge, and in discrediting everything that comes from Europe.[91]

The *Qadimists* desired to perpetuate their hold over the native

88 R.R. Sharma, "Intelligentsia and the Politics of Underdevelopment and Development: A Case Study of Soviet Central Asia, 1917-1940" *International Studies,* XV, 2 (1976), 207

89 Ibid.

90 Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London, 1940), 271.

91 Vambery, *Western Culture,* 278.

institutional centers of economic and cultural power. They believed that a free inflow of the so-called European influences was bound to open the window of other ideas that would militate against the established hegemonic structure of ideology. In this context, the resistance was mainly directed against the fear of cultural reform, and it was, therefore, not only directed against the *jadidist* movement, but also against the influence of the Russian culture.

The *Qadimists'* reaction to the *jadidist* movement undoubtedly the direct outcome of the psychological desire to preserve their "religious ideology." But, to a certain degree, it was actually a reflection of their political attitude towards the Russian occupation. It is reasonable to say that the political position of the Muslims under the Russian rule was very weak. Although they had a long tradition of militant resistance to Russian rule, they thought that to oppose the Russian military at the time was impossible. This condition led to the decision to concentrate on a non-cooperative attitude towards the Russian, both politically and culturally. As a justification, they invoked religious reasons. Thus, the non-cooperative attitude was partly the result of an anti-colonialism strategy.

Gasprinskii, on the other hand, believed that independence from the Russian would evolve through adopting some modern ideas and certain aspects of culture, even though some of them might be derived from the Russians. Convinced that such an attitude was right, he wanted to build a new culture appropriate to the demands of modernization. But his struggle to activate the forces of socio-cultural change was blocked not only by the *Qadimists*, but also by his own conceptual formulation, which did not endeavor to question the institutional foundation of his movement.

Conclusion

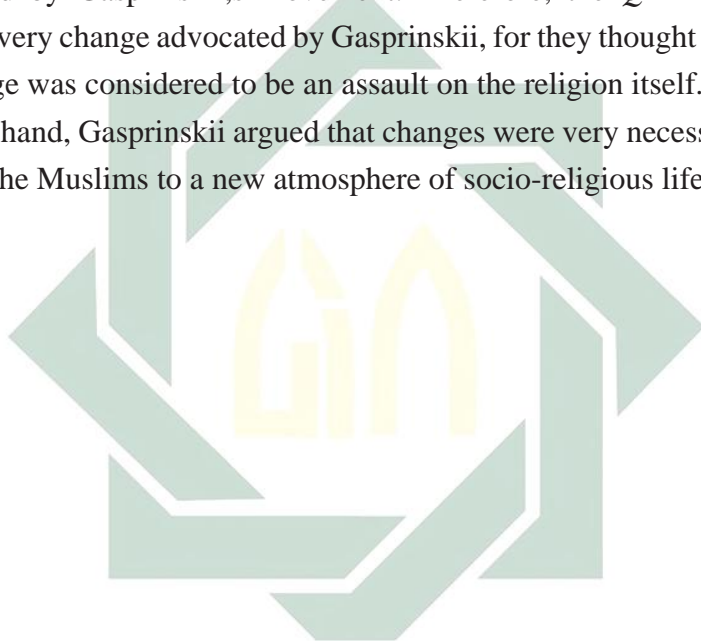
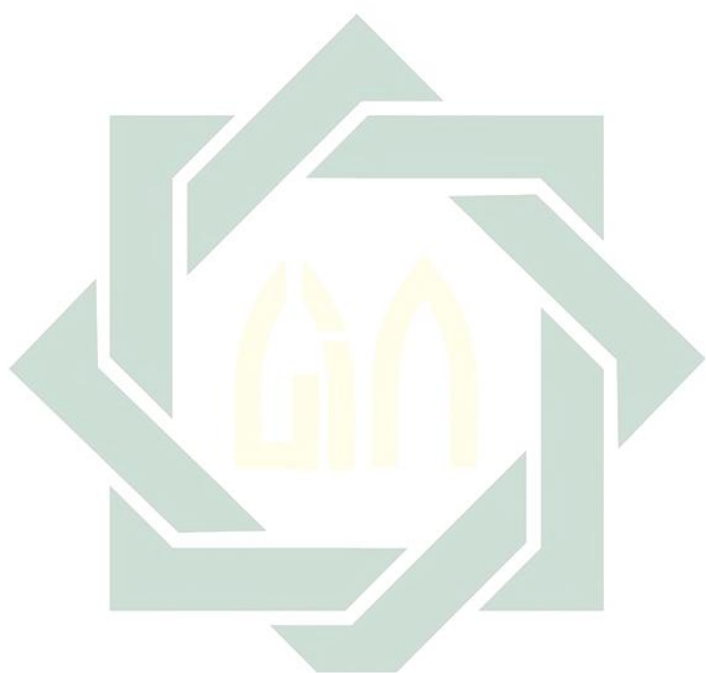
The subjugated condition of Russian Muslims in the relgious,

social, and political spheres in the late nineteenth and the early twentieth centuries provoked certain responses among Russian Muslim leaders. With their commitment to their religion, these leaders tried to find a solution to their problems. Giving a diagnosis of the situations, Ismail Bey Gasprinskii believed that the real problem was due to the fact that the Muslims implemented Islam only in certain aspects but not in others. He believed that if the Muslims implemented it in all aspects of daily life, and paid attention to the improvement of social and educational fields, they would recover from their backwardness. Therefore, the emergence of the *Jadidist* movement was an endeavor to respond to such a condition.

Gasprinskii laid down the practical principles of the movement and directed it as a socio-cultural movement. Politically, he avoided a reactionary position, while seeking to protect his religious and social initiatives from government interference. His *jadid* ideas, concerned with "worldly affairs," held a position of equal importance with the religious practices. For Gasprinskii, *Jadidism* was essentially concerned with this world, therefore the process of change had to be a main charactertic of this world. His readiness to adapt to new environment, to accept new ideas, and his openness to new experiences all led to the realization of his ideas on the reform of the Muslim educational system and the creation of a common Turkic language.

The distinctive achievements of Gasprinskii, which distinguish him from all other *jadidists* in Russian Islam, consisted precisely in his socio-cultural endeavors. He introduced new ideas and system which were adopted from the West to build his social and educational institutions. In the field of education, Gasprinskii introduced a new system which combined the old element, Islam, as a basis of modernization, with the new elements derived from the system of modern education. Such a combination was believed

to be in conformity with the demands of the future, and yet not in opposition to the principles of Islam.

Gasprinskii's struggle for reformation, however, did not run well. The Russians opposed his movement for political reason. Meanwhile the socio-religious and cultural outlook of Gasprinskii provoked the *Qadimists'* strong reaction against him. The *Qadimists* owed their position and power to the very system which was being threatened by Gasprinskii,s movement. Therefore, the *Qadimists* refused every change advocated by Gasprinskii, for they thought that the change was considered to be an assault on the religion itself. On the other hand, Gasprinskii argued that changes were very necessary to bring the Muslims to a new atmosphere of socio-religious life.[]

Bibliography

Allworth, Edward, ed. *The Modern Uzbekhs: From the Fourteenth Century to Present: A Cultural History*. Stanford, CA.: Hoover Institution Press, 1990.

_____. *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival. Durham and London*. Duke

University Press, 1988.

Becker, Seymour. *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Bellah, Robert N. "Meaning and Modernization" *Religious Studies*, 4 (1968), pp. 37-45.

_____. *Tokugawa Religion*. New York: The Free Press, 1957.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation*. The Hague/Bandung: W. van Hoeve, 1959.

Bennigsen, Alexandre. "Modernization and Conservatism in Soviet Islam" in Dennis J. Dunn, ed. *Religion and Modernization in the Soviet Union*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977, pp. 239-279.

Bennigsen, Alexandre and Broxup, Marie. *The Islamic Threat to the Soviet*. London: Croom Helm, 1983

Bennigsen, Alexandre and Quelguejay, Chantal Lemecier. *Islam in the Soviet Union*. New York: Frederick A. Praeger, 1967.

Bobrovnikoff, Sophy. "Moslems in Russia" *Muslim World*, I (1911), pp. 5-31.

Deutsch, Karl W. “Social Mobilization and Political Development” *The American Political Science Review*, LV, 3 (1961), pp. 493-514.

Devlet, Nadir, “Islam in Tataristan” *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, V, 2 (1984), pp. 336-344.

Eisenstadt, S.N. *Modernization: Growth and Diversity*. Bloomington: Indiana University Press, 1963.

d’Encausse, Helene Carrere, “The Stirring of National Feeling” in Edward Allworth, ed. *Central Asia: A Century of Russian Rule*. New York: Columbia University Press, 1967.

Fisher, Alan W., “Ismail Gaspirali: Model Leader for Asia” in Edward Allworth, ed. *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival*. Durham and London: Duke University Press, 1988, pp. 11-26.

Gasprinskii, Ismail, “Russko-Vostochnoe soglashenie: Mysli, Zamietkii Pozhelaniia (Russo-Oriental Relations: Thoughts, Notes, and Desires)” trans. By Edward J. Lazzerini, in Edward Allworth, ed. *Tatars Crimea: Their Struggle for Survival*. Durham and London: Duke University Press, 1988.

Hostler, Charles Warren.”The Turks and Soviet Central Asia” *The Middle East Journal*, XII, 3 (1958).

_____. *Turkism and the Soviets*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1957.

Huntington, Samuel P. “Political Modernization: America vs. Europe”, *World Politics*, 18, 3 (1966), pp. 378-414.

Imam, Zafar. “Origin and Development of Socialism Among the Muslims Russia, 1890-1917” *International Studies*, XV, 2 (1976), pp. 187-203.

Inkeles, Alex and Smith, David H. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. London: Frank Case, 1977.

Kuttner, Thomas, "Russian Jadidism and the Islamic World Ismail Gasprinskii in Cairo - 1908: A Call to the the Arabs for the Rejuvenation of the Islamic World" *Cahiers ou Monde Russe et Sovietique*, 16, 3-4 (1975), pp. 383-424.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Lazzerini, Edward J. "Beyond Renewal: The Jadid Response to Pressive for Change in the Modern Age" in Jo-Ann Gross, ed. *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*. Durham and London: Duke University Press, 1992, pp. 151-166.

_____. "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within" *Cahiers ou Monde Russe et Sovietique*,16, 2 (1975), pp. 245-277.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford, 1968.

Mannheim, Karl. *Man and Society in an Age of Reconstruction*. London, 1940.

Morse, Chandler, et. al. *Modernization by Design: Social Change in the Twentieth Century*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969.

Olcott, Martha Brill. "Soviet Islam and World Revolution" *World Politics*, XXXIV, 4 (1982), pp. 487-504.

Rorlich, Azade-Ayse, “The Temptation of the West: Two Tatar Traveller’s Encounter with Europe at the End of the Nineteenth Century” *Central Asian Survey*, 4, 3 (1985), pp. 39-58.

Rywkin, Michael. “Religion, Modern Nationalism and Political Power in Soviet Central

Asia” *Canadian Slavonic Papers*, XVII, 1 (1975), 271-301.

Shams-Ud-Din. “Russian Policy Toward Islam and Muslim: An Overview” *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, V, 2 (1984), pp. 321-335.

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1970.

Sharma, R.R. “Intelegentsia and Politics of Underdevelopment and Development: A Case Study of Soviet Central Asia, 1917-1940” *International Studies*, XV, 2 (1976), pp. 205-216.

Swietochowski, Tadeusz. *Russian Azerbaijan,1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Trimingham. *The Sufi Orders of Islam*. Oxford, 1971.

Vambery, Arminius. “The Awakening of the Tatars” *Nineteenth Century*, LVII (1905), pp. 217-229.

_____. *The Life and Advantures of Arminius Vambery*. New York, n.d.

_____. *Western Culture in Eastern Lands*. New York: Dutton, 1906.

Vucinich, Wayne. *Russia and Asia: Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*. Stanford, Ca.: Hoover Institution Press, 1972.

Ward, Robert E. and Rustow, Dankwart A. *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scriber's and Sons, 1958.

Wertheim. *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*. The Hague/Bandung, 1956.

Wheeler, Geoffrey. *The Modern History of Soviet Central Asia*. New York: Praeger, 1964.

_____. "National and Religious Consciousness in Soviet Islam" in Max Hayward and William C. Fletcher. *Religion and the Soviet State: A Dilemma of Power*. London: Pall Mall Press, 1969.

Wilson, John F. "Modernity" in Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10. New York: MacMillan Publishing Company, 1987, pp. 17-22.

Zenkovsky, Serge A. *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1960.

الخلفيات التاريخية
لسيرة الإمام الزرنوجي مؤلف «تعليم المتعلم» وأثره في بسانترين إندونيسيا

إعداد : إمام غزالي سعيد

ملخص البحث

لم تتلق السيرة الذاتية لمؤلف كتاب «تعليم المتعلم» الإمام الزرنوجي اهتماما كافيا من قبل المؤرخين. ولكن بعد انتشار كتابه الوحيد وسط ساحة الخبراء الأكاديميين وإصدار طباعته في مجال التربية الإسلامية قدجذب اهتمامهم لدراسته ونقده. وذلك لأن هذا الكتاب تم استخدامه كالمراجع المقررة في المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي ومن ضمنها معظم بسانترينات بإندوتيسيا. لذلك قام بعض المؤرخين بالاهتمام على كتابة سيرته ودراسة محتوى كتاب «تعليم المتعلم». ولكن الدراسات التي قاموا بها مازالت تشتمل على القصور في عدة جوانب، وتكون هذه الدراسة لإكمال تلك الجوانب المقصورة.

خلفية فكرية

فإن كتاب تعليم المتعلم للإمام برهان الإسلام الزرنوجي المتوفى ٦٣٦هـ يعتبر من كتب التراث المهمة عن التربية والتعليم الذي ما يزال الجيل المعاصر بحاجة ماسة إليه. وذلك ليفهم جيلنا اليوم ما ترك لنا سلفنا الصالح من الآراء والتجارب التي تعتمد على القوة الروحية المستمدة من فهمهم للقرآن الكريم والحديث النبوي ونصائح مشايخهم وتفاعلهم بالبيئة والحالة الاجتماعية والسياسة التي يعيشون فيها.

فنستفيد منها وننتقي ونختار ما يوافق العصر الحديث من نظرية التربية التي تم تطبيقها في عصر قد مضى، ونحاول بالجهد المبذول اكتشاف النظرية الجديدة التي تتلائم بالتحديات والحالة الاجتماعية والسياسية التي تواجهنا اليوم والمستقبل. ومن هنا، نستطيع توثيق القديم والجديد تحقيقا بشعارنا اليومي «المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح».

نظرة في التربية الإسلامية

تميزت الشخصية الإسلامية في جميع مجالات الحياة –كما يسجل لنا التاريخ– برؤيتها للكون بشموله والإنسان بكليته ومعالجة قضايا الحياة بأكملها. تؤثر هذه الرؤية «النظرية الإسلامية» في التربية عما سواها من نظريات ببواعثها وأغراضها.هذا ليس عاطفا ذاتيا أو حماسا للإسلام ولا تخيلا لنظام قائم ولا إهمالا للاكتشافات التي أنتجتها الحضارات الإنسانية على مر الدهور من قيم تربوية، بل هو وصف لحيقيقة قائمة تمت ممارستها وتطبيقها. وليست فعاليتها وآثارها في مسار الإنسانية فحسب هي الدليل الوحيد على أهميتها وقيمتها، بل ربانيتها وقوتها الروحية هي المؤشرة

الواضحة على أن لها مميزات وتقدمات على غيرها، بل أن ربانيتها هي في الحقيقة المؤشر الأول لمدى عمق الفكرة وشمول الأثر في تكوين الشخصية الإنسانية.إن الإيمان بكون الإسلام دينا ونظاما منزلا من عند الخالق الموجد هو ما يعطيه القيمة التي ترتفع –نسبيا– عن التأثر بالزمان والمكان ليتفاعل الإنسان بها تناسقا وترابطا مع فطرته التي فطر الله عليها. يحقق بها هدف وجوده ويحدد آماله وتقريرات مصيره.

ومن هنا، كانت العبودية لله وحده في حياة الإنسان كما حددها الإسلام على مستوى الفرد والجماعة والإنسانية في جميع حالاتها وأدوارها هي –في الحقيقة– هدف التربية الإسلامية النهائية.انطلاقا من هذه الفكرة وتحقيقا لغايتها المثلى اقتضت التربية الإسلامية فروعا متعددة متنوعة لا تتجاوز الأسس الثلاثة التالية؛ (أ) المحاكمة العقلية (ب) العبرة والتاريخ (ج) الإثارة الوجدانية. وتفضل هذه الأسس بالتركيز على قوى الإنسان وملكاته كافة: (١) تنمية لجسمه، وحفظا لصحته، وهي ما يسمى بالتربية البدنية والصحية. (٢) وتقويما للسانه وإصلاحا لبيانه، وهي التربية الأدبية. (٣) وتثقيفا لعقله وتسديدا لتفكيره وأحكامه، وهي التربية العقلية. (٤) وتزويدا له بالمعلومات النافعة لتعرف الحقائق الكونية، وهي التربية العلمية. (٥) وترويضا له على وسائل الكسب لعيشه وهي التربية المهنية. (٦) وإيقاظا لشعورهبجمال الكون وتعبيره وهي التربية الفنية. (٧) وتعريفا له بحقوق المجتمع بما فيه من نظم وظواهر وهي التربية الاجتماعية. (٨)ووصالا لشعوره بالأخوة العالمية وهي التربية الإنسانية. (٩) وتقوية لشعوره الوطني والقومي وهي التربية الوطنية. (١٠) ثم تساميا بروحه إلى الأفق الأعلى وهي التربية الروحية.

وكل هذه الفروع التربوية في اتحاد متناسق الأجزاء من غير تجزئة لأنها تؤدي إلى تكوين شخصية مترابطة الكيان في العملية التربوية المشتركة. وعلى هذا، فما كتبه سلفنا التربويون المسلمون، إنما هو تعبير خاص لنظرية الإسلام التربوية تلاقوا في أساسيتها وتباينت أفكارهم في تفصيلاتها. وهذا الأمر طبيعي جدا فإن الزمن يطوي ويطرأ على المجتمعات تطور وتغير فتختلف بالتالي في دقائق مناهج حياتها.

ولعلمائنا فيما كتبوها قديما في شتى كتبهم أسلوب طريف يخفف من وقع التكرار ، فقد ألفوا المختصرات، ولخصوا المطولات ثم لخصوا الملخصات، وحدث ذلك -فيما أظن- قبل القرن الخامس الهجري. والواقع أن لهذا الأسلوب أسبابا عدة، منها السلبي والإيجابي. فالظروف التاريخية من تفكك سياسي أدى إلى تشتت اجتماعي وفقدان الجهود والإبداع الذي يضطر إلى الاستنباط، ومن لجوء للتقليد احتراما للسلف وإكبارا لما قالوه، ومن معرفة حديثة باللغة العربية في البلاد التي دخلها الدعوة الإسلامية مما يثقل على المتعلم قراءة المطولات، وكذلك التنوع الفجائي الموسع للعلوم التي يضطر المتعلم إلى الإحاطة بمجملها. كل هذا أدى إلى ضرورة مسايرة العصر وكتابة الملخصات.

ومن هنا نكتشف قيمة كتاب «تعليم المتعلم» فهو وإن تضمن ذكر ما جرى البحث حوله في كتب التربية المؤلفة قبله، إلا أنه أورد الجديد فيما له صلة بالوسائل التعليمية والتي لا تختص بالصبيان فقط بل تصلح لكل متعلم عاما. وإضافة إلى ذلك فإن الكتاب مختصر في موضوعه هو ما رغب في الاطلاع عليه والأخذ منه. ولهذا يعد الكتاب «تعليم المتعلم» من أشهر المؤلفات الإسلامية في موضوع التربية كما رأى بعض الدارسين المحدثين

إلى جانب كتاب القابسي القيرواني (المتوفى ٤٠٣هـ) أهم كتابين في التربية الإسلامية مما كتبه العلماء المسلمونقديما.

الحالة الاجتماعية والسياسية في عصر الإمام الزرنوجي

عاش الزرنوجي في نهاية القرن السادس ومطلع القرن السابع الهجري أو القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادي. في هذا العصر لم تكن للعالم الإسلامي الخلافة والإمامة الموحدة، بل يكون العالم الإسلامي منقسما إلى ثلاث مملكات كبيرة، تصارع وتحارب بعضها ببعض.

المملكة الأولى هي تحت زمام السلطة الرمزية العباسية عاصمتها بغداد. ولكن السلطة الفعلية كانت بيد السلاجقة التي أسسها طغرل بك (ت ١٠٦٣م) بعد القضاء على السلطة البويهية ودخل بغداد عام ١٠٥٥م وامتدت نفوذ سيطرتها من العراق والحجاز واليمن وفارس (اليوم: إيران) وبلاد ما وراء النهر (أذربيجان وقازحستان وأزباكستان وتاجيكستان وسمرقند وبخارى وجسنيا كانت تابعة للاتحاد السوفيتي واليوم أصبحت الجهموريات الإسلامية المستقلة) وأفغانستان إلى أسيا الصغرى (اليوم: تابعة لتركيا).

والمملكة الثانية كانت بيد السلطة الأيوبية التي أسسها صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢-٥٨٩هـ/ ١١٣٨-١١٩٣م) بعد القضاء على الدولة الفاطمية بمصر عام ١١٧١م. فجعلت القاهرة ثم دمشق كمركز الإدارة وعاصمة دولتها. والمناطق التي تحت سيطرتها هي مصر والشام وفلسطين ولبنان.

والمملكة الثالثة كانت بيد السلطة المرابطين التي أسسها يحي بن إبراهيم الجدالي (ت١٠٥٦م)، وأشهر ملوكها يوسف بن تاشفين (١٠١٩-١١٠٦م)

والمناطق التي تحت سيطرتها هي المغرب والجزائر وتونس وليبيا والسودان (شمال إفريقيا) وقبرص والأندلس (اليوم: حكومة ذاتية تابعة لأسبانيا)، فجعلت مراكش كعاصمتها ومركز إدارتها. ثم قضى على هذه المملكة الكبيرة وقام في منزلتها لدولة الموحدونالتي أسسها المهدي بن تومرت.

هذه هي الحالة السياسية الداخلية في العالم الإسلامي، فالوضع الداخلي الذي كان مسقط رأس الإمام الزرنوجي تحت سيطرة السلاجقة في حالة تمزق عنيف نتيجة صراع السلاجقة المتأخرين. وبالذات أبناء السلطان السلجوقي ملك شاه كاد يدمر ما رممته أوائلهم.

أما الحالة الخارجية فقد عانى العالم الإسلامي بالهجمات الغربية التي سميت بالحروب الصليبية. وقد تتابعت الحملات الصليبية على العالم الإسلامي بشكل متواصل حتى بداية القرن السابع الهجري، رغم نجاح السلاجقة في رد الهجوم الصليبي نسبيا فقد وجد الصليبيون لأنفسهم موطئ قدم في هذه البلاد. ولم يفلح في إزاحتهم عنه سوى السلطان صلاح الدين الأيوبي في معركته الكبرى في حطين لاستعادة بيت المقدس عام ٥٨٣هـ / ١١٨٧م. ومن ثم طردهم نهائيا على يد السلطان المملوكي قلاوون (حكم ٦٧٨-٦٨٩م) وابنه الملك الأشرف الخليل (٦٨٩-٦٩٣م).

ومن ناحية أخرى تعرض العالم الإسلامي إلى ضربة عنيفة أخرى أقوى من الصليبيين وكانت على يد التتار وكان أثرهم في التدمير كبير الدرجة إنهم قضوا على كل مظهر حضاري. وقد بدأ غزوهم للعالم الإسلامي عام ٦١٧هـ، بدءا من بلادهم على حدود الصين إلى أطراف بلاد الشام وبين هاتين المنطقتين دمروا كل ما وجدوا في طريقهم.

أما من ناحية الحضاري وتطور الفكر العلمي فقد تابع وقتئذ مسيرته

وازدهرت ثقافته رغم كل الظروف الصعبة من الصراع الداخلي وتعداد المذاهب الكلامية والفقهية والفلسفية وكثرة الفرق السياسية. وقد قام السلاجقة بدور هام في إيجاد وانبعاث نهضة علمية وثقافية، وذلك بإنشاء المدارس والمؤسسات التعليمية والمعاهد الدينية في العراق وفارس وبلاد ما وراء النهر. وقد كانت الجامعة النظامية في بغداد ونيسابور أنموذجا لتخريج العلماء والمثقفين الكبار. أما في مصر فقد جرى النشاط العلمي بجامع الأزهر الشريف رغم تغير التوجه المذهبي من الشيعة إلى السنة. أما في المغرب وتونس ما زال الجامعان القرويين والزيتونة يجريان نشاطهما العلمي والثقافي.

تلك لمحة تاريخية عن الفترة التي عاش فيها الزرنوجي بازدهارها وكوارثها. ولا شك أن هذا التصادم الثقافي : الحرب مع الصليبيين والتدميري مع المغول أثار في نفوس المسلمين وعيا للخطر الثقافي عليهم ورغبة في التمسك بالأصول والعودة إلى الأخذ بمناهج القديم. ومن هنا فإن طيات «تعليم المتعلم» للزرنوجي لمحة من هذا التوجه الذي يعبر عن مشاركة المؤلف في قضايا بيئته وعصره.

سيرة حياة الإمام الزرنوجي

اسمه

إن المراجع التي حصلتها وجمعتها لم تعطالمعلومات الكافية لتصوير حياة الإمام الزرنوجي كاملة. اللهم إلا ما أستطيع الاستنتاج من تلك المراجع الضئيلة. لقد أغفلت كتب التاريخ والطبقات والتراجم ذكر هذا الرجل الذي أعطى نتاجا من أهم وأوجز ما كتب في الفكر التربوي والتعليمي الإسلامي في عصره. فاختلف اسمه بين اللقبين؛ برهان الإسلام

وبرهان الدين على اختلاف في المراجع. وذلك –اعتمادا– على عادة العلماء والأعيان في ذلك العصر التلقب بالألقاب الدينية، تفاؤلا ورجاء بنشأة صاحبها بمظهر التدين.

والزرنوجي هو نسبته إلى مسقط رأسه «زرنوج» وهي من الترك عند القرشي،[1] وبلد مشهور بما وراء النهر بعد خوجند من أعمال تركستان عند الحموي[2] وما وراء نهر جيحون بخرسان التي قال عنها الحموي، «من أنزه الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيرا». وأول من فتح بلاد ما وراء النهر هو الوالي بخرسان قتيبة بن مسلم (ت ٩٦هـ / ٧١٥م) ففي نفس الوقت فتح أيضا بخارى وسمرقند وقرغانة وما حولها.

شخصيته

من خلال قراءة كتاب «تعليم المتعلم» بدقة أستطيع استنتاج ملامح شخصية الإمام الزرنوجي، فهو فقيه حنفي متعصب نسبيا لمذهب الحنفي. وذلك ظاهر في مصنفه الذي أورد الاستشهاد والنصائح السامية، أغلبها من فقهاء الأحناف. ذكر الزرنوجي في كتابه خمسة وسبعين عالما وخمسين منهم من فقهاء الأحناف، مع أن الكتاب لا علاقة بأي من مواضيع الفقه ولا يتناول المذهب الإمام أبو حنيفة بأية دراسة. وتظهر أيضا بتلميحه إلى بعض كتب الأحناف المختصرة في الفقه التي رأى أن على الطالب حفظها في بداية التعليم بل أوجب تقطيع الورق للكتابة على ما كان يفعله الإمام أبو حنيفة.

---

١ الجواهر المضيئة، ٣١٢/٢

٢ معجم البلدان، ٣٨٧/٤

لذلك أستطيع أن أؤكد هنا أن الإمام الزرنوجي يهتم كثيرا ويميل إلى نشر العلوم الفقهية في العالم الإسلامي. عدا ميوله للفقه، فقد اعتبره المستشرق بلسنر (Plessner) بأنه فيلسوف عربي.[٣] ولكني لم أعرف أي مرجع اعتمد ذلك المستشرق. أما أن يكون الزرنوجي عربيا فلا أساس له من الصحة، لأن الزرنوجي ولد ونشأ في منطقة غير عربية فهو ليس عربيا رغم تعمقه في اللغة العربية والفارسية اللتين كانتا لغتي الحضارة الإسلامية حينذاك. كما أنه ليس هناك ما يدل على أن أصله من العرب الساكنين في تلك المناطق. لذلك من الأجدر أن أعرّف أن الزرنوجي هو عالم تربوي فقيه حنفي صاحب الكتاب الوحيد «تعليم المتعلم».

ففي نفس النسبة –يعني الزرنوجي– عرف رجل آخر هو نعمان إبراهيم الزرنوجي (٦٤٠هـ/١٢٤٢م) لغوي من أهل بخارى له «الموضح في شرح مقامات الحريري»، فصاحب «تعليم المتعلم» يعاصر هذا الرجل بالاسم والتخصص المختلفين. وعمرهما لا يتفارق مدة طويلة.

أخذ الزرنوجي العلم عن عدد من علماء عصره المكثرين من التأليف في الفقه واللغة والأدب يجمعهم ميول مشتركة هي المذهب الحنفي أو الذين لهم سند من فقهاء الأحناف ومن بلاد ما وراء النهر. إن هذه الميول تترك بصماتها واضحة على منهج الزرنوجي في كتابه «تعليم المتعلم».

إن معلوماتنا الرئيسية في التعرف على مشايخه هي كتابه وكتب التراجم والطبقات. فقد ذكر عددا من علماء الأحناف وأورد أقوالا ومواقف تنسب إليهم. أما أشهر من أكثر النقل عنه في عدة مواضع من

---

٣ . الموسوعة الإسلامية للمستشرقين، ١٠/٣٤٥

الكتاب هو أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفي. لتكون مشايخ الزرنوجي واضحة أكتب قائمة فقهاء الأحناف في كتابه «تعليم المتعلم» المرتبون بالترتيب التالي :

الرقم	العلماء	المذهب	جهة الولادة والنشأة	عدد النصائح والمواقف
١	أبو حنيفة	مؤسس المذهب الحنفي	الكوفة – بغداد	١١ مرة
٢	المرغيناني	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	١٠ مرات
٣	محمد بن حسن	تلميذ أبي حنيفة	واسط – بغداد	٨ مرات
٤	أبو يوسف	تلميذ أبي حنيفة	بغداد – بغداد	٥ مرات
٥	حماد بن إبراهيم	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين
٦	الشيرازي	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين
٧	هلال بن يسار	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين
٨	قوام الدين	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين
٩	الهمذاني	فقيه المذهب الحنفي	بغداد – مرو	مرتين
١٠	الحلواني	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين
١١	الصدر الشهيد	فقيه المذهب الحنفي	بلاد ما وراء النهر	مرتين

وذكر الزرنوجي أيضا أقوالا ومواقف فقهاء الأحناف وغيرهم في كتابه أكثر من أربعين نصيحة، كل واحد منهم نصيحة واحدة، وأكثرها عددا الإمام الشافعي (٣ نصائح).

من تلك المعلومات نعرف أن شيوخ الزرنوجي ينقسم إلى قسمين؛ الشيوخ المباشرة والشيوخ غير المباشرة. فالأول هو من يتلقاهم الزرنوجي مباشرة هم المرغيناني (ت ٦٩٣م) والشيرازي وحماد بن إبراهيم وغيرهم. فالثاني من يعجبه نصائحهم عن طريق شيوخه المباشرة.

مؤلفاته

عرف برهان الإسلام الزرنوجي بأنه مؤلف كتاب «تعليم المتعلم» ولم يشتهر كتابه بنسبته إليه عكس كثير من المصنفين فقد ترجم غير واحد بأنه مصنف كتاب «تعليم المتعلم». هذا دليل واضح على شهرة محتوى الكتاب وأهميته مع قلة المعلومات عن صاحبه.

إضافة إلى ذلك نستطيع للتأكيد أن هذا الكتاب هو المصنَف الوحيد الذي كتبه الزرنوجي ولم يكن له نتاج علمي آخر، لا في التربية ولا في الفقه. لأن جميع ما حكى عنه اكتفى بذكر هذا الكتاب فقط.

لكن ما كتبه المستشرق بلسنر في الموسوعة الإسلامية من أن كتاب تعليم المتعلم هو الكتاب الوحيد الذي بقي من مؤلفات الزرنوجي يحمل في ضمنه التأكيد له بأن له كتب أخرى وإنها ضاعت واندثرت.[٤] هذا احتمال معقول لأن غزو التتار أو المغول الذي حدث في بداية القرن السابع الهجري أو أواخر أيام الزرنوجي ربما يكون قد أباد كتبا له من جملة ما أباد ودمره لكن هذا مجرد الظن.

التحري عن ميلاد ووفاة الزرنوجي

المراجع المتوفرة لدينا لم تعط المعلومات عن سنتي ولادة ووفاة الزرنوجي مما يصعب لنا تعيين سنة ولادته ووفاته. ولم تنقل لنا أيضا ما يفيد عن السنوات التي ألف خلالها كتابه المشهور لكن الدراسة الحديثة عن الزرنوجي ذكرت أنه توفي حوالي سنة ٥٩٧هـ[٥] دون دليل مقنع أو اكتفى

٤ . الموسوعة الإسلامية للمستشرقين، ٣٤٥/١٠

٥ . التربية في الإسلام ص: ٢٣٩، التعليم عند الزرنوجي ص: ٩٢٣

بأنه عاش في القرن السادس الهجري دون تحديد.

بعد ما قرأنا كتابه بدقة وتحرينا ترجمة حياة شيوخه لدينا شك في صحة من نقل أو قدر سنة وفاته المذكورة. وغلب على ظننا أن وفاته تأخرت بكثير إلى ما بعد ذلك بدليل أن بعض مشايخه الذين ذكرهم في الكتاب توفوا في نهاية القرن السادس الهجري. ومن البديهيات أنه تلقى العلوم في سن الشاب مع كبر سنهم، وذلك نرجح أنه عاش في منتصف القرن السابع الهجري.

ثم قرأنا ما كتبه بلسنر في الموسوعة الإسلامية فأكد على تأخر وفاته عما ذكر دون التعيين. ويرجح أنه قد ألف الكتاب بعد عام ٥٩٣هـ،[٦] وذلك بناء على الفرق الطبيعي بين المتعلم ومشايخه. وذكر الورت أن الزرنوجي قد اشتهر اسمه ٦٢٠هـ / ١٢٢٣م،[٧] ثم وجدنا ما يؤيد ذلك فيما كتبه القرشي في «الجواهر» من أن الزرنوجي في طبقة النعمان بن إبراهيم الزرنوجي المتوفى ٦٤٠هـ فإن لم يكن الزرنوجي قد توفي في نفس العام —مع احتمال حدوثه– فقد توفي قريبا منه لأنه عاصر النعمان وعاش في نفس الجيل.

وحاصل ذلك نستطيع التأكيد أن الزرنوجي ولد حوالي عام ٥٧٠هـ وتوفي ٦٣٦هـ. بمعنى أنه قد عاش بين الربع الأخير من القرن السادس إلى الثلث الأول من القرن السابع الهجري. وهذا التحديد يعنينا —دون إهمال– للحرص على صحة نقل كل ما يمس الزرنوجي من معلومات.

---

٦ . الموسوعة الإسلامية للمستشرقين، ٤٩٧/٢

٧ . الموسوعة الإسلامية للمستشرقين، ٣٤٥/١٠

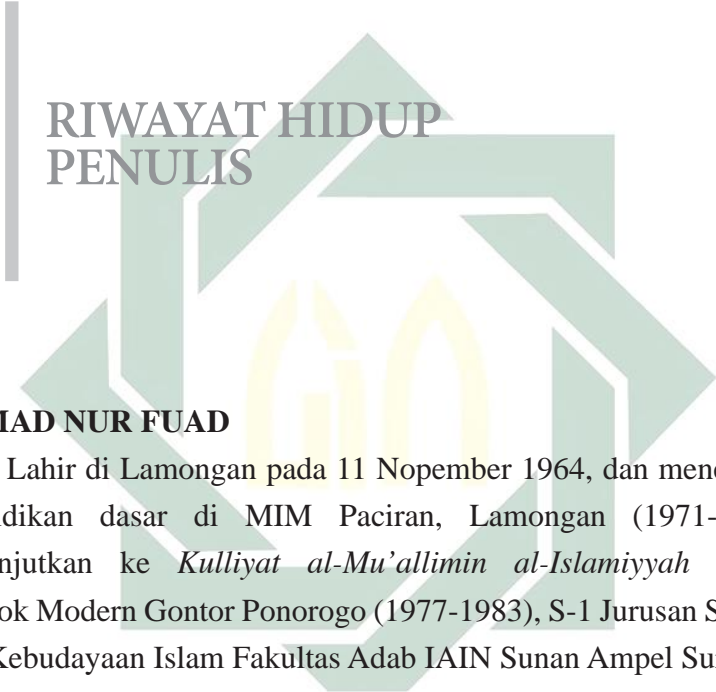
أهمية الكتاب

اشتهر هذا الكتاب نتيجة ندارة الكتب عن التربية والتعليم قديما. فقد عرف كتاب «تعليم المتعلم» واشتهر في الآفاق واهتمت به الأوساط العلمية قديما وحديثا منذ ظهوره حتى عصرنا المعاصر.

كتب محي الدين القرشي (ت٧٧٥هـ/١٣٧٣م) في كتابه أن كتاب «تعليم المتعلم» هو كتاب نفيس مفيد.[٨] ثم قام الشيخ إبراهيم بن إسماعيل عام ٩٩٦هـ/١٥٨٨م بشرح هذا الكتاب وقدمه للسلطان العثماني مراد الثالث (حكم ٩٨٢-١٠٠٤هـ/١٥٧٤-١٥٩٥م) وقد طبع بالقاهرة ١٣١١هـ. ويقول اللكنوي الهندي (ت ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م) في كتابه «طالعت كتاب تعليم المتعلم، وهو كتاب قليل الحجم كثير المنافع هو نفيس مفيد»،[٩] ويقول حاجي خليفة، «كتاب تعليم المتعلم هو نفيس جدا».[١٠]

وكنتيجة لهذه القيمة فقد جرى الاهتمام بطبعه ونشره في العديد من البلدان. فطبع في الهند (١٢٦٥هـ/١٨٥٢م)، وطبع في قازان(١٨٩٨م) ثم طبع في تونس(١٢٨٦هـ/١٨٦٩) كما طبع في آستانة (اليوم: اسطنبول) (١٢٩٢هـ/١٨٧٥م) ثم طبع في مصر (١٣٠٠هـ/١٨٨٣م) وطبع في إندونيسيا حوالي القرن التاسع عشر، لكن ما لدينا المعلومات الكافية عن الطباعات الإندونيسية.

كما قام الدكتور سيد عثمان بمناقشة آراء الزرنوجي التربوية سنة ١٩٧٧م بربط تلك الآراء بالنظرية التربوية الحديثة. واهتم المستشرقون

٨ . الجواهر: ٢/٣٦٤

٩ . الفوائد، ٥٤

١٠ . كشف الظنون، ٤٢٥

بالكتاب فقد كان معروفا لديهم لأنه ترجم إلى اللاتنية، فطبع في ألمانيا ١٧٠٩م. وترجم إلى اللغة الإنجليزية ١٩٤٠م. وترجم إلى اللغة التركية وضعها الشيخ عبد المجيد. وقد ترجمت أشعار الكتاب إلى اللغة الجاوية وضعها بعض تلاميذ فسانترين ليربايا كديري.

وأصبح هذا الكتاب مرجعا أساسيا في معظم بسانترين بإندونيسيا، وحسب اطلاع الباحث أنه ليس هناك بسانترين تقليدي لا يستخدم هذا الكتاب ككتاب مقرر الذي يجب تعلمه فيه. مع أن هناك كتاب آخر في التربية الإسلامية بل هو أفضل من حيث الدراسة الأكاديمية العلمية وهو كتاب «آداب العالم والمتعلم» للشيخ محمد هاشم أشعري (١٨٧١-١٩٤٧م).

ورآى بعض المشايخ بإندونيسيا أنه فُضل كتاب تعليم المتعلم على كتاب «آداب العالم والمتعلم» لعدة أسباب؛ أولا، أن لكتاب الزرنوجي فضل السبق على كتاب محمد هاشم أشعري عند الطلبة في بسانترين، وهم يعتقدون أيضا أن الكتاب الأول الأكثر بركة يكون في الكتب القديمة. ثانيا، أن محتوى كتاب «تعليم المتعلم» يشتمل على الآداب والحكايات في طلب العلم التي تشبه بالآداب والحكايات التي نشأت وتطورت في إندونيسيا قبل الإسلام، وحتى نال هذا الكتاب قبولا حسنا بين المجتمع الإندونيسي خاصة بين الطلبة في بسانترين. ثالثا، أغلب محتوى هذا الكتاب من القيم الإسلامية والتعاليم والحكايات لم يزل مناسبا ومسايرا لمستجدات الحياة المعاصرة وقابلة للتطبيق والدراسة العلمية الحديثة.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

AHMAD NUR FUAD

Lahir di Lamongan pada 11 Nopember 1964, dan menempuh pendidikan dasar di MIM Paciran, Lamongan (1971-1976). Melanjutkan ke *Kulliyat al-Mu'allimin al-Islamiyyah* (KMI) Pondok Modern Gontor Ponorogo (1977-1983), S-1 Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya (1984-1991), S-2 *Islamic Studies*, McGill University Montreal Canada (1996-1998), dan S-3 Program Studi Dirasah Islamiyah, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (2005-2010). Mengikuti *Summer Education Course*, Faculty of Education, McGill University (1997); *Management Course*, Faculty of Management, McGill University (1997); *Workshop on Research Methodology* di Australian National University, Canberra (2013). Sejak 1993, menjadi dosen tetap pada Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya; juga menjadi pengajar pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel, dan Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah

Malang (UMM), 2000-2016. Menjadi pengajar pada *Master Level Course* on "Shariah and Human Rights" pada Program Pascasarjana UMM yang bekerjasama dengan the Oslo Coalition, Norway dan Brigham Young University (BYU), Provo, Utah, USA (2012-2017). Sejak akhir 2014, menjabat Ketua Program Studi Doktor Dirasah Islamiyah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Buku yang diterbitkan antara lain: *Islam Milenaris* (Surabaya: LPAM, 2002); (bersama Cekli Setya Pratiwi dan Saiful Aries), *Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Islam* (Malang: LPSHHAM dan Madani, 2010); *Dari Reformis Hingga Transformatif: Dialektika Intelektual Keagamaan Muhammadiyah* (Malang: Intrans Publishing, 2015). Menjadi kontributor tulisan: "Fundamentalisme, Pluralisme dan Dialog Antar-Agama," dalam *Terorisme dan Fundamentalisme Agama: Tafsir Sosial*, eds. Syamsul Arifin, dkk. (Malang: UMM Press, 2003); *Pendidikan Kewarganegaraan: Demokrasi, HAM, Civil Society dan Multikulturalisme* (Malang: PuSAPoM, 2007); "Konflik Etnik dan Model Resolusi Konflik," dalam *Resolusi Konflik Islam Indonesia*, ed. Thoha Hamim (Surabaya: LSAS, IAIN, LKIS, 2007); "Penguatan Perlindungan dan Penghargaan terhadap Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Merevitalisasi Peran Tokoh Lintas Agama," dan (bersama Syamsul Arifin) "Rekonstruksi Teologis Kebebasan Beragama Menurut Pandangan Intelektual Muslim Australia," dalam *Hak Asasi Manusia untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Keniscayaan, Kenyataan dan Penguatan*, eds. Syamsul Arifin, M. Amin Abdullah dan Budhy Munawar-Rahman (Malang: PUSAM UMM-The Asia Foundation, 2014). Email: ahmadnurfuad@yahoo.com

SYAFIQ A. MUGHNI

Lahir pada 15 Juni 1954 di Paciran, Lamongan; menyelesaikan

pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah (1966) di Lamongan, Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Pesantren Persis, Bangil (1971), Sarjana Muda (1975) dan Sarjana Lengkap (1979) di Fakultas Adab, IAIN Sunan Ampel, Surabaya (1979); memperoleh gelar M.A. (1985) dan Ph.D. (1990) dari University of California, Los Angeles, Amerika Serikat. Mengajar Sejarah Peradaban Islam sejak 1980 sampai sekarang; pernah menjabat dekan Fakultas Adab, IAIN Sunan Ampel, Surabaya (1993-1997); Rektor Universitas Muhammadiyah Sidoarjo (1999-2005); Guru Besar tamu pada McGill University, Montreal, Canada (1999) dan State University of New York, Buffalo, New York, USA (2006). Aktif dalam kegiatan sosial-keagamaan: menjabat Wakil Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur (2000-2005), Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur (2005-2010), dan Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2010-2015), yang membidangi Urusan Kesehatan dan Sosial (2015-2020), dan Urusan Hubungan Antaragama dan Peradaban (2015-2020). Beberapa kali mengikuti kegiatan akademik, sosial dan budaya di luar negeri, dan menulis beberapa karya ilmiyah, di antaranya: *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal* [*Hassan Bandung: A Radical Islamic Thinker]*. Surabaya, 1980/1986; *Ahmad Hassan: Wajah dan Wijhah Seorang Mujtahid* [*Ahmad Hassan: Profile and Thought of a Thinker*], Bangil, 1984; *Sejarah Kebudayaan Islam di Kawasan Turki* [*History of Islamic Civilization in Turkey*], Jakarta, 1999; *Gerakan dan Ideologi Hanbali pada Abad Klasik* [*Hanbali Movement and its Ideology in the Classical Ages*], Surabaya, 1995; *An Anthology of Contemporary History of the Middle East*. Montreal, Canada 2000;. *Nilai-Nilai Islam* [*Islamic Values*], Jogjakarta, 2001; *Dinamika Intelektual Islam pada Abad Kegelapan* [*Dynamics of Islamic Intellectuals in the Dark Ages*]; Surabaya, 2002; *Radikalisme dalam Sejarah Islam* (Jurusan SPI, Fakultas Adab, 2010); dan *Di Balik Simbol: Memahami*

Makna Agama dengan Semangat Kemajuan (Hikmah Press, 2011); *Mendekati Agama* (Hikmah Press, 2015); dan *Manifestasi Islam* (Hikmah Press, 2017).

AHWAN MUKARROM

Lahir sebagai anak kedua dari enam bersaudara di desa Slemanan Kecamatan Udanawu, Kabupaten Blitar,dari pasangan suami isteri, H. Mukarrom, ayah, petani desa, dengan Hj. Maimunah, ibu rumah tangga murni. Pendidikan dimulai dari Sekolah Rakyat (SR) yang secara tradisional lazim disebut saat itu dengan "Sekolah Jowo" yang kemudian berubah menjadi Sekolah Dasar (SD) pada siang hari, dan di malam hari menekuni studi agama di madrasah, yang saat itu lazim disebut dengan "Sekolah Arab", tamat pada 1965. Pendidikan lanjut tingkat menengah diperoleh di sekolah Kulliyatul Muallimin al Islamiyyah (KMI) pada Pondok pesantren al Hikmah Purwoasri Kediri, di bawah asuhan K.H. Badrus Sholeh Arief (alm) yang pada 1967 KMI tersebut berubah menjadi PGAN 6 tahun, tamat pada 1971. Kemudian melanjutkan pendidikan tinggi di Fakultas Adab Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, mendapat gelar Sarjana Muda, Bachelor of Art (BA), dan melanjutkan program doktoral dengan spesialisasi Sejarah Kebudayaan Islam (SKI) dan mendapat gelar Doktorandus (Drs.) pada 1979. Kemudian melanjutkan studi tingkat Pascasarjana di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada 1984 sampai mendapat gelar Master of Art (MA) dalam ilmu Aqidah dan Filsafat, dan studi S-3 (doktor) di Universitas Islam Negeri Yogyakarta dan mendapat gelar Doktor dalam Imu Agama Islam pada 2007. Pada 2011 mendapat gelar Guru Besar (Profesor) dalam Ilmu Sejarah Islam Indonesia. Sampai saat ini masih aktif menjadi staf pengajar pada Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya. Artikel yang dimuat dalam

buku ini merupakan "laporan wajib" dari kunjungan ilmiah dan kebudayaan ke Uzbekistan, Asia Tengah, suatu wilayah yang tidak mungkin diabaikan atau "tidak dikunjungi" bagi seorang pengajar Sejarah Islam, khususnya Sejarah Islam Indonesia. E-mail: ahwan. mukarrom@yahoo.com

ACHMAD JAINURI

Lahir di Lamongan, 20 Desember 1951. Menyelesaikan pendidikan dasar di Madrasah Nidhomiyah Kesambi (MNK) pada 1965; Pendidikan Guru Agama Atas Negeri (PGAAN) 6 Tahun di Bojonegoro; gelar BA diperoleh dari Fakultas Uhuluddin, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1975; Drs. pada Fakultas yang sama pada 1980; M.A. Modern Development of Islam, the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1992; Ph.D. Modern Development of Islam, the Institue of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada 1997; Summer Education Course, Faculty of Education, McGill University, Montreal, Canada, 1994. Memulai karir kepegawaian sebagai Staf Perpustakaan IAIN Sunan Ampel, Surabaya (1977-1980); Kepala Perpustakaan IAIN, Sunan Ampel Surabaya (1980-1990); Dosen Lembaga Bahasa (Inggris) IAIN, Sunan Ampel, Surabaya (1975-1990). Kemudian menjadi Dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN/UIN Sunan Ampel, Surabaya sejak 1982; Dosen Program Pascasarjana IAIN/UIN Sunan Ampel, Surabaya (1997-sekarang). Pernah menjabat Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya (1988-2005). Menulis sejumlah buku, antara lain Idelogi Kaum Reformis (Surabaya: PAM, 2002), Menerima penghargaan atau beasiswa, antara lain: International Institute of Education (IIE) travel grant for International Visitor Program in the USA (October, 1983); Canadian International Development Agency (CIDA) grant for study at McGill University, Montreal, Canada (July 1990-June 1997); CIDA travel

grant for Middle East Studies Association (MESA) Conference in Washington D.C., (1991); Pemerintah China, menghadiri Seminar on the Role of Cheng Ho's Islamization in Indonesia, Kunming (July 2008); Pimpinan Pusat Muhammadiyah, travel grant for Attending International Seminar on Afghanistan in Kabul, Afghanistan (September, 2013); UIN Sunan Ampel, Rihlah Peradaban ke Spanyol (Mei, 2015); UIN Sunan Ampel, Rihlah Peradaban ke University of Jordan (Mei, 2015); UIN Sunan Ampel, Rihlah Peradaban ke Uzbekistan (Oktober, 2016); Pimpinan Wilayah Muhammadiyah, Jawa Timur, grant for Attending Seminar on Zhenghe International Peace Forum and Conference in Dubai (Juni, 2016); Pimpinan Wilayah Muhammadiyah, Jawa Timur, grant for Attending Seminar on 2017 Zhenghe International Peace Forum and Conference in Almaty, Kazakhstan (12-16 Agustus 2017).

ZUMROTUL MUKAFFA

Lahir di Surabaya, 15 Oktober 1970 adalah Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel Surabaya sejak tahun 1997. Menempuh Pendidikan Dasar (SD/MI) dan SMP di Lembaga Pendidikan Islam Yayasan Tarbiyatul Aulad (YAPITA) Keputih Surabaya dan melanjutkan pendidikan di MMA Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Kemudian melanjutkan studi jenjang S1 di Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Malang, tamat pada 1995, S2 dan S3 di Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya Program Studi Dirasah Islamiyah dengan Konsentrasi Studi Pendidikan Islam (tamat 2001 dan 2010). Berkarir sebagai PNS di UIN Sunan Ampel sejak 1997 dan mengajar di Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, program studi PGMI, mengampu beberapa mata kuliah di antaranya: Pendidikan Akhlak, Akhlak Tasawuf, Micro Teaching, dan beberapa mata kuliah dalam rumpun Pendidikan Agama Islam Madrasah Ibtidaiyah. Selain aktif melakukan pendidikan dan

pengajaran, juga aktif dalam kegiatan penelitian. Beberapa kegiatan penelitian yang dilakukan di antaranya tentang: Pembaruan Sistem Pendidikan Islam di Mesir Paroh Awal Abad XIX M (Studi tentang Pemikiran Pendidikan Rifāʻah al-Ṭahṭāwī; Agama dan Moralitas (Kajian terhadap Pemikiran George I Mavrodes dalam buku *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* karya Robert Audi dan William J. Wainwright); Transformasi Pemikiran Shi'ah Isma'iliyah Pasca Dinasti Fatimiy (Studi Tentang Transformasi Pemikiran Nizariyah Dan Tayyibiyah); Pengembangan Model Madrasah Inklusif (Studi atas Kesiapan dan Model Pengembangan Kurikulum Madrasah Inklusif MI Al-Hidayah Margorejo Surabaya); "Sunan Ampel and the Ethical Values of Nusantara Islam From Tantra-Bhairawa To Non-Violence Religious Practices, A New Account on The Potrait of Ibrahim Asmarakandi and His Sufism Approach in Islamization of Java" dan lain-lain. Juga aktif dalam kegiatan pengabdian masyarakat yang diselenggarakan oleh Muslimat NU, Yayasan Pendidikan Islam Tarbiyatul Aulad (YAPITA) Keputih Surabaya, dan Yayasan Pondok Pesantren Darussalam Keputih Surabaya. Selain itu, aktif di forum ilmiah dengan mengikuti berbagai kegiatan pelatihan baik dalam negeri maupun luar negeri. Sejak tahun 2005-2009 diberi amanah sebagai Kepala Laboratorium Microteaching Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN sunan Ampel Surabaya dan pada 2005- 2008 sebagai Tim Ahli Kopertais Wilayah IV Surabaya. Pada 2009 menjabat sebagai Kepala Pusat Ketenagaan dan Pengembangan Sumber daya Manusia Kepala Pusat Ketenagaan dan Pengembangan Sumber daya Manusia Kopertais Wilayah IV Surabaya; 2010-2012 menjabat Sekretaris Kopertais Wilayah IV Surabaya, dan sejak 2012 hingga 2018 menjabat sebagai Wakil Rektor II UIN Sunan Ampel Surabaya.

IMAM GHAZALI SAID

Lahir di Sampang, 12 Februari 1960, mendapatkan pendidikan dasar, menengah formal dan madrasah diniyah di Sampang. Kemudian melanjutkan studi ke jenjang S1 di Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya dan S1 di Fakultas Studi Islam dan Bahasa Arab Universitas al-Azhar Mesir. Kemudian melanjutkan ke jenjang S2 di Khartoum International Institute 1988, dan mengikuti Program S3 di Fakultas Adab dan Filsafat di Universitas Kairo, tidak tamat. Kemudian mengikuti Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel konsentrasi Studi Islam mendapatkan gelar doktor (S3), 2011. Aktif berorganisasi di lingkungan Nahdhatul Ulama (NU), dan aktif sebagai pendiri dan pengajar Pesantren Mahasiswa (Pesma) "An-Nur" Surabaya, Pendiri PAY "al-Bisri" Surabaya dan Pengasuh Ponpes Hidayatul Muhtadin, Sampang. Menjadi Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Surabaya (2007-2013), Dekan Fakultas Adab Dan Humaniora UIN Sunan Ampel (2014-2018). Sering diundang mengikuti seminar nasional tentang "Pencarian Solusi Berbagai Problem Sosial, Politik, Ekonomi, Budaya dan Keagamaan". Ikut serta dalam Seminar Internasional tentang "Peran Kerukunan Umat Beragama Dalam Menciptakan Perdamaian Dunia", diantaranya disampaikan di Amman Yordania 2012 dan 2014; kemudian memimpin para tokoh umat beragama Surabaya untuk mengunjungi situs-situs tiga agama; Islam, Yahudi dan Kristen, di Yerusalem 2012, serta mengajak mereka berdialog dengan Paus di Vatikan 2013. Aktif menerjemah dan menulis beberapa buku berbahasa Arab dan Indonesia, di antaranya: *Lamḥat 'an Ḥayāti al-Syaikh Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī wa Manhaju Tafsīrihi* (Surabaya: 1984). *Sayyid Qutub wa manhaju tafsīrihi* ☐*Ẓilāli al-Qur'ān* (Surabaya 2000). *Ta'līmu al-muta'allim dirāsah wa taḥqīq* (Surabaya: 1999), dan beberapa judul lain. Karya yang berbahasa Indonesia: *Ideologi Kaum Muslim Fundamentalis*

(Surabaya, 2011), *Kitab-Kitab Karya Ulama Pembaharu* (Surabaya, 2017), *Manasik Haji dan Umrah Rasulullah saw* (Surabaya, 2017), dan beberapa judul lain. Imam Ghazali Said kini tinggal di Wonocolo Gg. Modin 10-A, Surabaya. E-mail: ighasannur@yahoo.co.id atau imamghazalisaid@gmail.com.

ABD. SALAM

Lahir di Sampang, Madura, pada Sabtu 17 Agustus 1957 (20 Muharram 1377) sebagai anak keempat pasangan H. Nawawi dan Hj. Nawati. Menapak pendidikan dasar dan menengah di kota kelahirannya: SDN sampai naik kelas 6, MI sampai lulus (1969), dan PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) 6 Tahun sampai lulus (1975). Dari 1970 sampai 1973 nyantri kalong di Pondok Pesantren At-Taroqqi, Karongan, Sampang. Menyelesaikan pendidikan Sarjana Muda (BA) pada 1979, dan Sarjana Lengkap (Doctorandus) pada 1984 di Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Merampungkan program magister (S2) pada 2001 di Universitas Islam Malang (UNISMA), dan program doktor (S3) pada 2008 di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Mulai 1985 mengajar Hadis di almamaternya --dan Ilmu Falak mulai 1990-sampai sekarang. Juga membantu mengajar di beberapa perguruan tinggi swasta termasuk yang berada di lingkungan pesantren (IAI Ibrahimy Situbondo, IAI Nurul Jadid Paiton, dan IAI Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep). Pernah menjadi pimpinan Fakultas Tarbiyah Universitas Sunan Giri Surabaya mulai 1987 sampai 2000 berturut-turut sebagai Pembantu Dekan II (dua periode), Pembantu Dekan I, dan Dekan. Kemudian menjadi dekan Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel selama dua periode (2001-2009). Melakukan perjalanan ke luar negeri, mengikuti workshop pendidikan tinggi di Melbourne University (2007), melakukan safari dakwah di Hongkong (2010), memimpin Lawatan Astronomi Islam Lajnah Falakiyah NU Jawa Timur ke Mesir (2012), Turki

(2012), dan Malaysia (2013), serta menjadi peserta lawatan ilmiah UIN Sunan Ampel ke Uzbekistan dan Malaysia (2016). Menulis beberapa karya ilmiah, di antaranya *Sanad Sebagai Jalur Transmisi Hadis dan Obyek Studi Keilmuan* (Surabaya, 1984); *Rukyat dan Hisab di Kalangan NU dan Muhammadiyah* (Surabaya, 2004); ”Tasamuh: Doktrin Tatakrama Sosial Keberagamaan Islam” dalam *Pembangunan Berwawasan Kesalehan: Membersihkan yang Lahir, Menyucikan yang Batin* (Surabaya, 2007); “Sistem Kalender Islam dalam Perspektif Evolusi Syariah” dalam *ULUMUNA* (Mataram, 2008); *Tradisi Fikih NU Tentang Penentuan Awal Bulan Islam (Konstruksi Elite NU Jawa Timur)*, Surabaya, 2009; *Ilmu Falak Praktis: Hisab Waktu Salat, Arah Kiblat, dan Kalender Hijriah* (Surabaya, 2015); Aktif dalam berbagai kegiatan sosial keagaman, di antaranya dengan menjadi anggota Tim Hisab Rukyat Nasional Kementerian Agama RI, Ketua Badan Amil Zakat Nasional Provinsi Jawa Timur (2015-2020), anggota Komisi Fatwa MUI Jawa Timur (2005-2020), Wakil Katib Syuriah PWNU Jawa Timur (2013-2018), Pembina Kajian Islam Hanif Rewwin (2009-sekarang), Pembina Jam’iyah Salawat Sidi Muhammad Rewwin (2010-sekarang), dan Pembina Masjid ‘Aqaba Rewwin (1994-sekarang).

MUHAMMAD LATHOIF GHOZALI

Lahir di Tuban Jawa Timur, 3 November 1975. Menyelesaikan pendidikan dasar di Sekolah Dasar Islam Ma’arif Tuban Jawa Timur 1987, tingkat menengah di KMI Gontor Ponorogo Jawa Timur 1993, kuliah S-1 Fakultas Syariah di al-Azhar University Cairo Egypt 1998, menyelesaikan S-2 di Fakultas Syariah al-Qur’an al-Kariem University Khartoum Sudan 2003, program doktor di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya Jawa Timur 2014. Pernah mengajar di pondok Pesantren Babussalam Madiun 1993-1994, mengajar di Universitas Islam Malang (UNISMA) 1999-

2004, Mengajar di Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah makhdum Ibrahim (STITMA) Tuban 2008 – 2014, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Nahdlatul Ulama Tuban 2010- 2014, mengajar di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya sejak 2005 hingga sekarang. Aktif di KMNU Cairo Mesir 1994- 1998, Ketua Tanfidziyah PCI-NU Khartoum Sudan 2003, menjadi ketua Lakpesdam PCNU Tuban Jawa Timur 20014 hingga sekarang, Gerakan Pemuda Anshor 2012, pengurus Lakpesdam PWNU Jawa Timur 2014-sekarang, Wakil Ketua Yayasan Makam Sunan Bonang Tuban hingga sekarang. Menulis tesis dengan judul "Ara' al-Faqih al-Syekh Zakariya al-Anshari al-Fiqhiyyah; Dirasah Muqaranah fi al-Hudud," karya ilmiah: Konsep Masyarakat Ideal 'Khoiru Ummah' dalam al-Qur'an; Qishash dalam hukum pidana Islam; Gagasan Ushul Fiqh Ibn Hazm dalam kitab al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam; Nation State *vis-a-vis* Khilafah Islamiyah; Telaah Komparasi-Paradigmatik Pandangan Sekularisme dan Islamisme; Konstribusi 'Urf dalam Perkembangan Hukum Islam, Anak Zina dalam Pandangan Hukum Islam, Islam dalam berbagai Pembacaan Kontemporer; Hudud Ta'zir dan Qowad dalam Hukum Pidana Islam; al-maqasid al-syariah wa ahammiyatuha fi al-istitsmar fi al-bunuk al-Islamiyyah; Gnoseologi Sebagai Kategori Epistemologis bagi pengembangan kajian Islam; Jilbab Sebagai Penutup Aurat dan Fashion pada Masyarakat Modern; Ijtihad Syekh al-Azhar: Kajian Fatwa Hukum Abd al-Halim Mahmud, al-zarai' wa tatbiqatiha saddan wa fathan fi al-muamalat al-Maliyah al-Mu'ashirah.

IDA ROCHMAWATI

Lahir di Pasuruan pada 23 Januari 1976. Memulai pendidikan dasar di SDN Sumberdawesari II sekaligus di MI Miftahul Ulum Sumberdawesari Pasuruan, lulus tahun 1989, kemudian melanjutkan ke SMPN 2 Nguling Pasuruan tamat tahun 1992 sekaligus Madrasah

Tsnawiyah Miftahul Ulum Grati Pasuruan lulus pada tahun 1993. Pendidikan menengah atas ditempuhnya di SMA Negeri Grati Pasuruan, lulus tahun 1995. Melanjutkan studi S-1 di IAIN Sunan Ampel Surabaya pada Fakultas Tarbiyah jurusan Pendidikan Agama Islam, lulus tahun 2001. Kemudian melanjutkan ke pascasarjana di perguruan tinggi yang sama, IAIN Sunan Ampel, konsentrasi Pemikiran Islam, lulus tahun 2004. Sejak 2016 menempuh studi program Doktoral di UIN Sunan Ampel Surabaya Prodi Dirasah Islamiyah. Sejak 2005 hingga saat ini menjadi dosen di UIN Sunan Ampel Surabaya DPK (diperbantukan) di Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Raden Santri Gresik. Karya Ilmiah yang sudah diterbitkan: *Islam Liberal: Upaya Pencarian Format Islam Transformatif di Indonesia* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2011) dan berbagai artikel ilmiah yang diterbitkan dalam jurnal-jurnal Ilmiah. Menjadi salah satu anggota Tim Peneliti pada Forum Komunikasi Penangggulangan Terorisme (FKPT) yang bekerjasama dengan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) Jawa Timur dalam penelitian tentang "Potensi Radikal Terorisme Di Jawa Timur" pada 2016. Saat ini juga aktif pada Forum Komunikasi Dosen Peneliti (FKDP) PTKIS Kopertais Wilayah IV Surabaya.

SHONHAJI SHOLEH

Lahir di Jombang, Jawa Timur, 28 Juli 1949. Menyelesaikan pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah al-Asyariyah dan Sekolah Rakyat Negeri di Jombang, 1962, Pondok Pesantren Wahidiyah dan Pendidikan Guru Agama Negeri 4 tahun di Kediri, 1965, Pondok Pesantren Bin Yasin dan Pendidikam Guru Agama 6 tahun di Malang, 1967, Pondok Pesantren An-Najiyah, Sidosermo dan Fakultas Syariah, Jurusan Tafsir, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 1978, Diplome of Islamic Studies, Post Graduate McGill University, Montreal, Canada, 1992, Program Doktor Ilmu Sosial

Universitas Airlangga Surabaya, 2004. Pernah menjadi wartawan dan Redaktur Pelaksana Mingguan Mahasiswa, Memorandum, Surabaya, 1974-1978 dan Majalah Berita Mingguan FOKUS, Jakarta, 1982-1983. Bekerja di Lembaga Studi Pembangunan, Jakarta, 1978-1983. Pengalaman mengajar mulai dari SD/MI, SMP/MTs dan MA 1978-1989, Mengasuh Pondok Pesantren al-Islami, Ciganjur, Jakarta 1978-1982.Mengajar S1 dan Pascasarjana di IAIN (Sekarang UIN) Sunan Ampel sejak 1989 hingga sekarang, di Pascasarjana IAI Al Khoziny 2004 - sekarang, Pascasarjana UNSURI 2006-sekarang. Menulis buku *Meneropong Doktrin Islam*, *Agama dan Etos Sosial*, *Esai-Esai Sosiologi Talcott Parsons*, *Pemikiran-Pemikiran Politik*, *Revolusi Politik Arab Saudi, Pandangan Rasional Fazlur Rahman, Agama, Idelogi dan Pembangunan, Pesantren dan Pembaruan, Agama dan Politik, Arus Baru NU, Perubahan Pemikiran Kaum Muda dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme, Arab dan Transformasi Politik, Sosiologi Dakwah, Penguatan Lembaga Dakwah, dan Pesantren dan Pemberdayaan Masyarakat*. Melakukan penelitian "Kehidupan Beragama Kaum Muslim Minoritas di Kabupaten Badung, Bali", "KUD Model di Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan", "Perjuangan Survive Koperasi Batik Indonesia", "Kampoeng Improvement Muhammad Husni Thamrin, Jakarta", Alquran in Historical Context", "Muhammad as a Prophet", Misunderstanding of Islam", "Menggugat Kebutahurufan Nabi", "Sosial Ekonomi Kaum Tarekat", "Perubahan Wacana Kaum Nahdliyin", "Komunikasi Transenden: Mengungkap Model Komunikasi Tuhan dan Makhluk", "Model Komunikasi dalm Alquran", "kiat Masyarakat Pinggiran Mempertahankan Hidup".

Uzbekistan khususnya dan Asia Tengah umumnya salah suatu kawasan yang belum menjadi perhatian serius dalam studi islam di Universitas Islam Negri Sunan Ampel Surabaya. Di luar itu, Timur Tengah Misalnya mendapatkan perhatian yang lebih kuat dibanding kawasan kawasan lain. Kenyataan ini menyebabkan ketimpangan dalam studi kawasan sehingga baik dalam pembelajaran maupun dalam penelitian, kawasan Asia Tengah hampir tidak tersentuh. Oleh karena itu, perlu ada rintisan awal untuk mengembangkan studi kawasan agar keterlibatan UIN Sunan Ampel dalam wacana akademik lebih kokoh sehingga memberikan kontribusi yang berharga bagi pengembangan, pengetahuan tentang kawasan Asia Tengah. Langkah ini bisa disebut sebagai salah satu bagian dari *road map* untuk mewujudkan *World Class University*. Cita-cita itu perlu didukung dengan kebijakan yang konkret untuk mengembangkan kurikulum studi kawasan, penelitian yang terarah, pusat studi kawasan Asia Tengah, dan tentu saja diperlukan suasana akademik yang bisa mendukung proses-proses kajian tentang Asia tengah.

PENERBIT UIN SUNAN AMPEL PRESS
Gedung Twin Tower B lt. 1-UIN Sunan Ampel
Jl. A. Yani No. 117 Surabaya
Telp : (031)8410298-ext. 2103
Email : sunanampelpress@yahoo.co.id

ISBN 978-602-332-073-8
9 786023 320738